ابراهيم أعراب

الإسلام السياسي والحداثة

أفريقيا الشرق

الإسلام السياسي
والحداثة

المؤلف ـ إبراهيم أعراب

عنوان الكتاب

**الإسلام السياسي
والحداثة**

رقم الإيداع القانوني 1999-1033 : DL
ردمك ISBN : 9981-25-181-X

أفريقيا الشرق ـ المغرب

159، مكرر شارع يعقوب المنصور ـ الدار البيضاء
الهاتف 25.95.04 - 25.98.13 ـ فاكس 44.00.80

أفريقيا الشرق ـ بيروت ـ لبنان

ص. ب. 3176 - 11

المحتويات

المحــور الثالث

الحركات الإسلامية و قضية أسلمة الدولة والمجتمع.

المحــور الرابع

المحــور الخامس

الحركة الإسلامية بالمغرب بين المشاركة و المقاطعة:

المحـــور السادس

إشكالية الهوية و التنوع الثقافي في خطاب الحركات الإسلامية بالمغرب :

المحـــور السابع

المحور الثامن

تقديم عـــام

يضم هذا الكتاب مجموعة من المقالات كتبت في السنوات الأخيرة ونشر بعضها في جرائد ومجلات وطنية وعـربية، وهي تنشغل بشكل عام بالإسلام السياسي من حيث مساره التاريخي وبداياته وانعطافاته وقضاياه، ونمط ثقافته السياسية بما تتضمنه من مواقف و اتجاهات تقييمية حول الديموقراطية والمشاركة السياسية والتعددية والحداثة والعلمانية وحقوق الإنسان و المسألة النسائية و مسألة الهوية والتعدد اللغوي والثقافي، سواء في المشرق العربي أو في المغرب.

وقد اهتم المؤرخون والباحثون في السنوات الأخيرة بظاهرة الإسلام السياسي أو ما يعرف بـالحـركات الإسلاميـة مـن زوايا متعددة، وهـذه الدراسات التي يتضمنها هذا الكتاب إذ تنطلق من الوعي بتعدد الخطابات والمقاربات حول الإسلام السياسي، نظرا لتعدد مقاصد أصحابها وتنوع انشغالاتهم الفكرية و المنهجية والسياسية والإيديولوجية، فهي بدورها تحمل تصورا ورؤية منهجية تجمع بين المقاربة الوقائعية التاريخية والمقاربة التي تهتم بتحليل الخطاب و التمثلات التي يقدمها دعاة الإسلام السياسي عن حركاتهم. هذا دون إغفال منا لما يمكن أن يصادفه الباحث المهتم بحركة الإسلام السياسي و خطاباته من صعوبات ومـزالق، لما يحيط بموضوعاته وإشكالاته من إلتباسات، بدءا من التسمية ذاتها التي لا تلاقي إجماعا أواستحسانا لدى بعضهم من يقترح كبديل لتسمية " الإسلام السياسي" مصطلح " الحركات الإسلامية"، أو "الإسلاميين" أو "الحركات الأصولية". أما الاستعمالات الأكثر تداولا لدى

الباحثين الأجانب فنجد تسميات مثل : ISLAMISME. FONDAMENTALISME ومنهما يشتق تعبيري ISLAMISTE, FONDAMENTALISTE .

والذين يفضلون تسمية "إسلاموي" بدل إسلامي. يسعون من وراء ذلك إلى أن يزيلوا عن أصحاب هذا الاتجاه ادعاءهم بأنهم وحدهم المسلمون. وتعني "إسلاموي" بهذا المعنى وفي هذا السياق الموقف المتطرف الميال إلى التشدد. بخلاف تعبير "الإسلامي" الذي يحمل على العكس دلالة الاعتدال والمرونه وعدم التطرف. أما مصطلح الأصولية المنتشر، فهو الآخر مصطلح ملتبس لأنه يحيل على أصول الفقه وأصول الدين.

وهذا التشوش أو الالتباس في التسمية والمصطلح لا يعكس فقط تشوشا على هذا المستوى . وإنما يعكس أيضا تشوشا في المواقف من ظاهرة الإسلام السياسي، أو الحركات الإسلامية وكيفية التعامل معها.

وإدراكا لما تطرحه التسمية من التباسات وصعوبات، لجأ البعض إلى وضع تصنيف ميز فيه بين ثلاث مستويات أو بالأصح بين ثلاث تسميات يحيل كل منها على نوع معين من الممارسة للإسلام: الإسلام الشعبي ويرتبط بآليات التدين التقليدي، حيث تكتسب العبادة صفة "العادة". الإسلام الرسمي الذي يرتبط بالمؤسسة الفقهية التي تكون عادة جهازا إديولوجيا تابعا للدولة. الإسلام السياسي ويحيل على الحركات الإسلامية ودعاة شعار الدولة الإسلامية أو الحل الإسلامي وتطبيق الشريعة.[1]

وإذا تجاوزنا التباسات التسمية وما تطرحه من صعوبات، فإننا نواجه بالتباس آخر يتعلق بتصنيف حركات الإسلام السياسي، والمعايير التي ينبغي أن تعتمد في ذلك. إذ نجد من يقول بوجود تيارين أساسيين داخل الحركات الإسلامية بينهما فوارق جوهرية: فهناك التيار الإخواني والتيار

الجهادي، المعتدلين والمتطرفين، لكل منهما خطابه وسلوكه السياسي. وموقف يرى أنه لافرق بين المعتدلين والمتطرفين، وأن الاختلاف بينهما هامشي وليس أساسي. كما أن الفرق بين خطابيهما هو فارق في الدرجة لا في النوع، وبالتالي -وكما يقول نصر حامد أبو زيد- فإن الخلاف بين الاعتدال والتطرف "خلاف حول مجال تطبيق المبدإ وليس في المبدإ ذاته". و يعني هذا عنده أن ما هو واضح "معلن في خطاب المتطرفين كامن خفي في خطاب المعتدلين"[2].

وبالرجوع إلى تحليل مضامين الثقافة السياسية للتيارين معا -وهذا ما قمنا بجانب منه في هذا الكتاب- نجد أن هناك فعلا تمايزا واختلافا بين الخطابين، الإخواني والجهادي رغم وجود أطروحات ومفاهيم ومرجعيات مشتركة بينهما، إذ نجد أن الخطاب الجهادي يقول بالحاكمية والتكفير والتغيير اعتمادا على العنف، بينما نجد الخطاب الإخواني التقليدي يميل إلى الاعتدال والحذر من اللجوء إلى التكفير والدعوة إلى التغيير اعتمادا على المشاركة و العمل السياسي العلني بتدرج، مع الاهتمام بالجانب الدعوي التربوي، ومن هنا ينبغي التمييز بين ما كتبه حسن البنا في "مذكرات الدعوة والداعية" والهضيبي في كتابه "دعاة لا قضاة" مع ما كتبه سيد قطب في "معالم في الطريق"، وبين ماكتبه شكري مصطفى في "التوسمات" وفرج في "الفريضة الغائبة"...إلخ.

فهذه الكتابات رغم ادعاءات أصحابها انتماءهم لاتجاه واحد واعتماد مرجعية واحدة، فإنها تعبر عن ثقافة سياسية غير منسجمة، و بالتالي تعكس جملة من الانعطافات والتحولات التي عرفها الإسلام السياسي في مساره التاريخي و النظري والحركي منذ البدايات مع تأسيس الإخوان المسلمين بمبادرة من حسن البنا، مرورا بمرحلة سيد قطب الذي اصطدم بالنظام القومي الناصري و أسس لمرحلة أكثر جذرية، ومهد، بكتابه "معالم في الطريق" وقوله بالتكفير ومبدإ الحاكمية، لظهور جيل من جماعات الجهاد والتكفير والهجرة، هذا الجيل الذي وإن خرج من رحم

التنظيم الأم (الإخوان) وبتأثيرمن الخطاب القطبي إضافة إلى إعادة اكتشافه لابن تيمية وأفكاره وفتاويه. فهو جيل ذهب بعيدا في اتجاه أكثر راديكالية وعمل على اعتماد أسلوب العمل السري والمواجهة مع الدولة ومقاطعة مؤسساتها ورفض المشاركة السياسية. وانتقد بالتالي النهج الإخواني واعتبره أسلوبا استسلاميا.

وقد حاولنا في إحدى الدراسات التي تضمنها هذا الكتاب إبراز جوانب الاختلاف في الثقافة والسلوك السياسي لهذا التيار الجهادي مقارنة مع من سبقه من رموز الإخوان المسلمين وقادتهم. واعتمدنا في ذلك على نموذجين هما جماعة الجهاد وجماعة التكفير والهجرة.

وإذا تجاوزنا جوانب التمايز والخلاف بين التيارين. الجهادي والإخواني. فيمكننا القول بأنهما معا يشتركان كما يؤكد ذلك برهان غليون في ثلاثة عناصر. نجدها ثابتة في خطاباتهما وثقافتهما السياسية وهي:

أ - **الماضوية** : فالحركات الإسلامية تتضمن في منظورها عنصر العودة إلى الماضي أو الأصول أو السلف. وهذا ما يطرح علاقة هذه الحركات بالسلفية الإصلاحية النهضوية ومدى اتصالها بها أو انفصالها عنها.

ب - **الشمولية** : وتعني رؤيتهم للإسلام في كليته وشموليته باعتباره دينا ودنيا واقتصادا وسياسة ونظام حكم ونظام حياة. ومن هنا دعوتهم لتطبيق الشريعة.(هذه الفكرة نجدها مثلا عند سيد قطب من مصر و عند حسن الترابي في السودان و راشد الغنوشي في تونس وعلي بلحاج في الجزائر وعند عبد السلام ياسين في المغرب).

ج - **الدعوة النضالية**: وتجد ترجمة لها في الدعوة للتغيير وأسلمة المجتمع والدولة والعمل من أجل ذلك بالجهاد بكل أشكاله من أجل فرض تصورهم أو ما يسمونه بالحل الإسلامي مما يعني أن الحركة الإسلامية بهذا الاختيار تنيط بنفسها مهمة التغيير "الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر"، ويرون أن "الإسلاميين" ليسو مجرد فقهاء يعتكفون في المساجد ودور العبادة بل لهم دورهم في الاهتمام بالشأن السياسي[3].وبهذا يهيمن الشرط السياسي على الخطاب الإسلاموي. مما انتهى بهم إلى تسييس الدين و غلبة السياسي على ماعداه. باعتباره هو المفتاح أو الحل وقد لعب الحدث الإيراني (نجاح الثورة اللاإسلامية مع الخميني). دورا أساسيا في طغيان الشرط السياسي و النضالي.

ومن الصعوبات التي تثار أيضا لدى جل الباحثين حول ظاهرة الإسلام السياسي، نجد مشكلة الظهور والتوسع وأسبابهما. ذلك أن تنامي الحركات الإسلامية أثار وما زال يثير لدى الباحثين العديد من التساؤلات حول أسباب ظهور وتنامي هذه الحركات. أي مايعرف بالمد الإسلامي، ويسميه الإسلاميون بالصحوة الإسلامية. وإذا أردنا أن نفحص بعض الآراء التي تناولت نشوء هذه الظاهرة وانتشارها. فإنها لا تخرج عن ثلاث فرضيات رائجة تعرض لها بالتفصيل د.برهان غليون في كتابه "الدولة والدين"[4]. وهي باختصار:

1 - فرضية تعطي الأولوية في نشأة الحركات الإسلامية وتناميها للأسباب السياسية. وترى أن وراء نمو هذه الحركات يوجد دعم إما للدولة أو لجهات أجنبية بهدف مواجهة قوى اليسار وقوى التحرر عامة. وهذه الفرضية كانت رائجة لدى بعض اليساريين والقوميين قبل أن تظهر التوجهات التحررية المضادة للهيمنة الغربية الأمريكية والاستبداد الداخلي في صفوف الحركات الإسلامية.

2 - فرضية تنطلق من نظرة اجتماعية تربط بين نمو الحركات الإسلامية وتفاقم الأزمة المادية والاجتماعية والاقتصادية في المجتمعات العربية بعد انهيار وفشل النماذج التحديثية الليبرالية والاشتراكية (عبر عن هذه الأطروحة كل من سمير أمين وعبد الباقي الهرمسي).

3- فرضية ترجع نشوء المد الإسلامي وانتشاره إلى أسباب ثقافية، وبالتحديد إلى البنية العقلية العربية التي تسيطر عليها الروح البيانية

والسلفية، التي تكونت في عصر التدوين في القرن الثاني الهجري، ويتضمن كتاب د.عابد الجابري "بنية العقل العربي"[5] عناصر هذه الفرضية، ومن هنا دعوته إلى قراءة التراث قراءة من الداخل. قراءة نقدية من أجل إبراز المواقف العقلانية فيه. اعتبارا أن المواقف العقلانية في التراث العربي الإسلامي ستسعفنا بمادة خصبة لمواجهة التطرف الديني الذي نجده لدى بعض جماعات الحركة الإسلامية.

أما الباحث المغربي في الحركات الإسلامية محمد الطوزي فيعتبر أن الثورة الإيرانية لعبت "دور القوة الدافعة للحركة الإسلامية التي ولدت في بداية السبعينات"[6] . كما اعتبر أن معسكرات المجاهدين في أفغانستان شكلت مكانا مفضلا للتبادل والتفاعل بين مختلف عناصر الجماعات الإسلامية. ويتبنى الطوزي أطروحة مفادها أن الحركات الإسلامية خضعت في تكونها ونموها،إضافة إلى المرجعية الإسلامية، لتأثير البعد الوطني المحلي والبعد الأوربي. خاصة الحركات الإسلامية المغاربية، التي تجد في فرنسا وبلجيكا ظروفا ملائمة لتكونها.

وقد عملنا ضمن نفس الإهتمام، في إحدى دراسات هذا الكتاب،على معالجة سؤال النشأة والتوسع الذي عرفته الحركات الإسلامية. وهكذا وإضافة إلى ما جاء في الآراء السابقة الذكر يمكن القول أن جل الحركات الإسلامية المعاصرة قد خرجت من تحت عباءة الإخوان المسلمين، أي من صلب التجربة المصرية، التي ظلت مرجعية لها جاذبيتها وتأثيرها على الكثير من الحركات والجمعيات الإسلامية في اليمن وسوريا والأردن وتونس والمغرب. وكان من دواعي نشأة جماعة الإخوان المسلمين في مصر في العشرينات، ضرورة التعبير السياسي عن خريجي التعليم التقليدي ونخبة العلماء والفقهاء التي وجدت نفسها – أمام سيرورة التحديث التي عرفها المجتمع المصري، في الإدارة وغيرها من المؤسسات الأخرى- تعاني من التهميش. لأن النخبة العصرية الحديثة وخريجي التعليم العصري نافسوها في مواقعها، مما جعل أصحاب التعليم التقليدي

يواجهون الأزمة في مجال الشغل والوظائف. وهذا ما حذا بحسن البنا إلى القول آنذاك موجها كلامه لعلماء الدين أن يعملوا من أجل الخبز الذي يأكلون، إذا لم يكونوا قادرين على العمل من أجل الدين.

أما عن علاقة حركات الإسلام السياسي بما قبلها مما يعرف بالسلفية الإصلاحية، فإن أغلب الباحثين يجمعون على أن حركة الإخوان المسلمين وجماعة الإسلام السياسي التي جاءت بعدها تختلف عن كل دعوات الإصلاح الإسلامي السابقة. وهذا ما أكده د.علي أمليل بصدد حديثه عن الحركة الإسلامية والدولة الوطنية في كتابه "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية"[7]، حيث قال بأن حركة الإخوان وما بعدها أصبحت أقرب إلى التنظيم السياسي المحكم ذي المركزية الصارمة. أي أن هذه الحركات أصبحت أحزابا سياسية رغم أنها ترفض الحزبية من مبدإ توحيد الأمة ومناهضة كل ما من شأنه أن يؤدي إلى التفرقة. وهذه الأطروحة القائلة بالتميز بين المشروعين السلفي الإصلاحي والإخواني السياسي نجدها حاضرة في ثنايا هذا الكتاب لأنها من الناحية الإجرائية والمنهجية تساعدنا على عدم الوقوع في الخلط الذي نجده لدى الكثيرين ممن اهتموا بالتأريخ للإسلام السياسي و هذا ما تنبه له محمد الطوزي، حيث أشار في نفس السياق إلى أن هناك لبس لدى الكثيرين ممن يخلطون "بين السلفية كتيار فكري مرتبط بتاريخ محدد وبين المقاربة السلفية التي تتمثل في الدعوة إلى العودة للأصول "[8]، كما هو الأمر بالنسبة لدعاة الإسلام السياسي، وانتهى إلى وضع مقارنة بين الحركة الإسلامية والسلفية الإصلاحية للعروة الوثقى والمنار، قدم فيها الحركة الإسلامية -على العكس من السلفية الإصلاحية التي انبهرت بالنموذج الغربي-بكونها "ثمرة خيبة أمل" ا تجاه هذا النموذج[9]. لذا نجد في كتابات دعاة الإسلام السياسي الحديث و المعاصر من انتقد بحدة بعض مواقف السلفية الإصلاحية، سواء عند محمد عبده أو رشيد رضا، كانتقادات سيد قطب، وراشد الغنوشي لمحمد عبده ومؤاخذته للتنازلات التي قدمها لصالح النموذج الغربي.

أما الباحث جمال باروت،[10] فهو يضع مسارا للإسلام السياسي، يوجد في مقدمته رشيد رضا على اعتباره الأب النظري للخطاب الإخواني . بينما يلعب أبو الأعلى المودودي الباكستاني دور الأب النظري للخطاب الجهادي لقوله بنظرية الحاكمية، مما يعني حسب هذا الباحث، أن فكر محمد عبده السلفي كما أوله وقرأه تلميذه رشيد رضا، حاضر في بنية الخطاب الإخواني، وغائب في بنية الخطاب الجهادي.أما حسن حنفي الذي يرى هو الآخر وجود علاقة بين فكر الحركات الإصلاحية الدينية، بدءا بابن تيمية ثم الأفغاني وعبده وضا وحسن البنا و أخيرا الجماعات الإسلامية، فهو لم يتردد في القول بأن هذا المسار يميل نحو التقهقر والتراجع والضعف الفكري سواء على مستوى الفكر السياسي أو الإجتهاد الفقهي."فمحمد عبده أقل من الأفغاني ورشيد رضى أقل من محمد عبده و جماعة الجهاد أقل من الكل..".[11] وقد حاولنا بدورنا في إحدى دراسات هذا الكتاب مناقشة العلاقة بين السلفية الإصلاحية والإسلام السياسي، و خلصنا إلى أن الإسلام السياسي للحركة الأصولية، ممثلا في جماعة الإخوان المسلمين برموزها، وإن كان امتدادا لحركة الإصلاح الديني التي بدأت مع الأفغاني ومحمد عبده، فإنه مع ذلك شكل قطيعة معها. وهناك قطيعة أخرى تحدثنا عنها في هذا الكتاب وكان صاحبها هو سيد قطب الذي سار بالإسلام السياسي في اتجاه راديكالي عندما رفع شعار الحاكمية في وجه الدولة الوطنية الناصرية، وقال بجاهلية المجتمع واعتزاله، وهذا اتجاه يختلف تماما عن اتجاه البنا مؤسس الإخوان، فالقول بالحاكمية المأخوذة عن مؤسس الجماعة الإسلامية الباكستانية أبو الأعلى المودودي كان بمثابة منعطف آخر دشنه سيد قطب، وسارت به الجماعات الإسلامية مثل "الجهاد والتكفير" في اتجاه أكثر تشددا وراديكالية.حيث ان لجوءها إلى العنف كنهج للتغيير بهدف أسلمة الدولة والمجتمع ورفضها للمشاركة السياسية الشرعية جعلها في موقع المواجهة الدائمة والصراع مع الدولة.

لكن إذا كان هذا وضع الحركة الإسلامية وتطورها في مصر فماذا عن حالها في المغرب؟ وما هي القضايا السياسية التي انشغلت بها هذه الحركات؟ وهل كانت ثقافتها السياسية ومواقفها نسخة عن مثيلاتها في المشرق؟ هذا ما حاولنا معالجته في موضوع الحركات الإسلامية وأسلمة المجتمع والدولة في المشرق العربي والمغرب. حيث اعتمدنا كنموذج لمثقفي الحركة الإسلامية بالمغرب الداعية عبد السلام ياسين مؤسس وزعيم جماعة العدل والإحسان، و قمنا بقراءة في "منهاجه النبوي" الذي نشره في مجلة "الجماعة" وأبرزنا مفاهيمه ومرجعيته كما تساءلنا؟ هل "المنهج النبوي" هو "معالم في الطريق" بصغة مغربية، أم أنه يحمل خصوصيات محلية؟ ولم يفتنا في هذا السياق الانفتاح على مؤلفات أخرى لع. ياسين مثل "حوار مع الفضلاء الديمقراطيين" في محاولة منا للبحث عن جواب للسؤال السياسي الذي طرحه الإسلاميون في المشرق، من أين يبدأ التغيير وكيف؟ وبعد تحليلنا للخطاب الديني السياسي لياسين استنتجنا أن ياسين رغم حضور التأثير المشرقي والإسلامي عموما في كتاباته، فإن صاحب "المنهاج النبوي" يمتلك رؤية انتقائية، حذرة أحيانا إزاء النظريات والتجارب المشرقية والإسلامية التي اهتمت بقضية التغيير وأسلمة المجتمع والدولة كالتجربة الإخوانية في مصر والتجربة الخمينية في إيران والتجربة المودودية في باكستان، حيث أكد عدم وجود نظرية إسلامية واحدة في التغيير صالحة لكل الحركات بل ينبغي مراعاة الاختلافات والظروف الخاصة بكل مجتمع وقطر، ومن هنا رفضه لمقولة التكفير والقول بجاهلية المجتمع، التي راجت مع سيد قطب وبعده.

ولكي نتعرف على الثقافة والسلوك السياسي للجماعات السياسية بالمغرب كالإصلاح والتوحيد والعدل والإحسان والبديل الحضاري قمنا باستجلاء مواقف هذه الحركات من مسألة المشاركة السياسية على ضوء التحولات السياسية التي عرفها المغرب في سنتي 1996 -1997 . بما فيها الاستفتاء على الدستور المعدل والانتخابات

الجماعية والبرلمانية التي أسفرت ولأول مرة عن دخول البرلمان من طرف تسعة عناصر إسلامية من تيار الإصلاح والتوحيد المنضمين لحزب الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية (حزب العدالة والتنمية حاليا) التي يتواجد ضمن أمانتها العامة قياديون من الإصلاح والتوحيد مما طرح عدة تساؤلات وردود فعل وسط تيارات الإسلاميين بالمغرب و الفاعلين السياسين عامة. فإضافة إلى انتقادات إسلاميي العدل والإحسان لإسلاميي الإصلاح والتوحيد على قبولهم المشاركة في اللعبة السياسية المغشوشة في نظرهم وتقديمهم تنازلات بانضمامهم إلى حزب الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية فإن الفاعلبن الآخرين ينتظرون ما سيسفر عنه تواجد الإسلامبين لأول مرة داخل البرلمان المغربي من حيث أدائهم السياسي وكيفية التزامهم بوعودهم لناخبيهم وكيف سيتم عندهم الإنتقال من مرحلة الشعارات العامة إلى مستوى إعطاء مضمون على صعيد الممارسة لهذه الشعارات.ثم ما هي الملفات والمشاكل الكبرى التي سيهتمون بها و بعبارة مختصرة أي دور سيكون لهم داخل المؤسسة البرلمانية وكيف سيوفقون بين شعاراتهم الدينية و بين ما تقتضيه هذه المؤسسة من واقعية و براكماتية سياسية؟

ولا يفوتنا أن نصرح أننا قد حاولنا قدر المستطاع تدليل عدة صعوبات واجهتنا على المستوى المنهجي وهذا ما جعلنا نميل إلى تعددية على مستوى المقاربة بحكم تعددية أبعاد ظاهرة الإسلام السياسي بين ما هو تارخي و ما هو ثقافي وما هو سياسي-اجتماعي.غير أننا أعطينا للجانب الثقافي أهمية أكبر خاصة الثقافة السياسية للحركات والجماعات السياسية و بعض دعاتها و مثقفيها، مما يعني استثمارنا لمفهوم الثقافة السياسية.الذي تم توظيفه في مجال علم السياسة والذي يعني مجموعة المعتقدات و المواقف و القيم و المثل والعواطف و التقييمات المهيمنة عند جماعة ما. وتقوم هذه الثقافة بدور توجيهي لسلوك أعضاء الجماعة أو المجموعة سواء على المستوى

المعرفي أو العاطفي أاو التقييمي[12]. والثقافة السياسية تكون في الغالب صعبة التغيير.

و قد كان سؤالنا المركزي الثاوي في أغلب ما كتبناه في هذا المؤلف هو هل تتعارض الثقافة السياسية لحركات الإسلام السياسي ونخبها مع الحداثة والديموقراطية وقيمها، كالتسامح والمشاركة والإعتدال والقبول بالتسوية وبالحق في الإختلاف والتعدد في الرأي وفي الفكر وفي السياسة، ذلك أن الثقافة الديموقراطية وقيمها في نظرنا تشكل حلقة ضرورية في أي انتقال سياسي نحو الديموقراطية، أي أن نوع الثقافة السياسية لدى النخب وشرائح المجتمع السياسي والمدني يلعب دورا في نجاح الديموقراطية السياسية في أي بلد أو في تعثرها بل وفي ارتدادها. إن الديموقراطية، قبل أن تكون مجموعة من الآليات الإجرائية الإنتخابية والحزبية وغيرها، فهي مجموعة من القيم التي يجب أن تترسخ لدى المواطن ولدى الفاعلين السياسيين بما هي قيم تقوم على الإلتزام بالتعددية و نبذ العنف واحترام حقوق الإنسان والقبول بقاعدة المشاركة والتناوب على السلطة و ضمان حقوق المواطنة كالحق في التعبير والتصويت إلخ... من هنا إذن تتضح أهمية الثقافة السياسية ودورها في الإنتقال الديموقراطي إذ أن كون هذه الثقافة تتضمن مواقف واتجاهات ومشاعر سلبية من الديموقراطية أو شكوك و تخوفات اتجاهها سيكون لذلك و بلا شك أثره السلبي على عملية الإنتقال الديموقراطي.

و أملنا أن يكون هذا الكتاب مساهمة لتسليط الضوء على جوانب من الثقافة السياسية لحركات الإسلام السياسي ونخبها بأسئلتها وقضاياها الأساسية ومواقفها من الحداثة والديمقراطية وتحرر المرأة. وكذا المسارات و الإنعطافات التي عرفها تاريخ هذه الحركات منذ البدايات. لأن هذه الحركات ودعاتها أصبح لها حضور مكثف في المجتمعات العربية في المغرب والمشرق ولها تأثيرها على شرائح عريضة لما تقوم به من دور تحميسي و تعبوي بخطاباتها الشعبوية وكتاباتها وإعلامها و صحفها واختياراتها السياسية والتنظيمية. ولما ترفعه من شعارات حول الهوية

والخصوصية والمرجعية الدينية. التي تضعها في تعارض مع الكونيـة والحداثة.



هوامش ومراجع المقدمة

1. محمد جمال باروت، الخطاب الإسلامي السياسي بين تطبيق الشريعة و الحاكمية، مجلة الوحدة، السنة الثامنة، العدد 96، السنة 1992، ص23.
2. نفسه، ص 11
3. برهان غليون، الدين و الدولة، المؤسسة العربية للداراسات و النشر، بيروت، 1992، ط. 1
4. نفسه، ص، 195-199
5. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
6. محمد الطوزي، الحركة الإسلامية الجزائرية، ترجمة ح. بلكوش و ب. القمري، مجلة آفاق، 1993، عدد 54/53.
7. علي أومليل، الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية، الطبعة الأولى ، دار التنوير، بيروت، ص159-160
8. م. الطوزي، مرجع سبق ذكره، ص. 111
9. نفسه، ص111
10. م.ج. باروت، سبق ذكره، ص. 19
11. حوار أجرته معه مجلة الوحدة في العدد 6 الصادرة بتاريخ مارس 1958 ص132-133
12. LEXIQUE DE SOCIOLOGIE POLITIQUE, Bertrant BADIE & Jacque GERSTLE, PUF, Paris, 1979

المحور الأول

الحركة السلفية للعروة الوثقى

جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده
بين هاجس السياسة وهم الإصلاح

الحركة السلفية للعروة الوثقى

جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده بين هاجس السياسة وهم الإصلاح

في الفكر الإسلامي، كان ثمة دائما حضور لعنصرين يتجاذبانه، يفترقان أحيانا ويتخاصمان، وأحيانا يجتمعان ويتفقان، سواء في الشخصية الواحدة أوالحركة الواحدة. وهذان العنصران هما : السياسة والإصلاح الديني. وللتفكير في تفاعلهما ومدى حضورهما وتأثيرهما في مسار الفكر السلفي والإسلامي الحديث، في توجهاته أوانعطافاته، نستحضر شخصيتي كل من جمال الدين الأفغاني (1739-1897) ومحمد عبده(1849-1905) وحركتهما السلفية المرتبطة في فترة ما بمجلة العروة الوثقى، حتى لحظة افتراقهما وانصراف محمد عبده إلى الإصلاح والتربية بعيدا عن العمل السياسي. وحديثنا عن العروة الوثقى لن ينصرف إلى الأعداد الثمانية عشرة التي أصدرها الأفغاني وعبده من باريز ابتداء من مارس 1884 حتى 18 أكتوبر من السنة نفسها (استمرت 7 أشهر)، بل سينصرف أيضا إلى المجلة الإصلاحية والسياسية النشيطة للرجلين منذ لقائهما الأول في مصر سنة 1871م. وهذه المرحلة كانت مطبوعة بالنضالية السياسية الدائبة ولم يكن صدور العروة الوثقى إلا تلبية للحاجة السياسية لهذه المرحلة. وقد تنبه لهذا أحد المهتمين بحياة الأفغاني وأفكاره وهوالشيخ عبد القادر المغربي الذي خصه بكتابه" جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث". ومما قاله عن العروة الوثقى ودورها أنها كانت بأساليبها الكتابية "أساسا لنهضة جديدة في الإنشاء العربي وتجديد الأساليب

الكتابية والعربية أما المطالب والموضوعات الإجتماعية والإقتصادية والأخلاقية، فحدث عن كثرتها وفائدتها. وأما الشؤون السياسية فهي بيت القصيد من الأغراض التي أنشئت لأجلها العروة." واضح إذن كما صرح بذلك الشيخ المغربي أن الشؤون السياسية كانت هي" بيت القصيد". ولم تكن المجلة وحدها لتنجز هذه المهمة السياسية. إذ بموازاة لها كون الرجلان جمعية سرية بباريز للعمل السياسي كانت لها فروعها في مصر وتونس والسودان وتركيا وإيران وبيروت. وكانت أعداد المجلة تنشر وتوزع لتصل لهذه الفروع مواكبة بذلك الإنتشار والتوزع التنظيمي بالرغم مما كان مسلطا عليها من منع ورقابة من طرف الإنجليز. حيث منعت من دخول السودان ومصر والهند. وكانت تفرض غرامة على من يضبط لديه عدد من أعداد المجلة. وزيادة في المنع والتضييق مارست انجلترا ضغوطها على فرنسا حتى لا تمنح"للعروة" التسهيلات البريدية التي كانت تتمتع بها الصحف والمجلات الأخرى، مما كان عاملا من عوامل توقفها. فكل هذه الإجراءات من طرف الإنجليز والقوى الإستعمارية تفيد بأنهم أدركوا خطورة هذه المجلة ودورها السياسي والتنظيمي. فهي على هذا الأساس لم تكن مجلة عادية تعالج قضايا الإصلاح، كما أن جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده اللذان كانا وراءها لم يكونا مجرد مصلحين دينيين فحسب، بل كانا فاعلين سياسيين يحركهما هم سياسي نضالي أممي يستهدف الوقوف ضد الإستعمار الأجنبي وضد الإستبداد الداخلي للحكام، ولإنجاز مشروع وحدة المسلمين في جامعة إسلامية تقوم على الرابطة الدينية. وكان الأفغاني هومهندس هذه المرحلة السياسية، بينما كان محمد عبده تلميذا له وكاتبا لأفكاره. ذلك أن الأفغاني وفي غمرة انشغالاته السياسية وتنقلاته لم يكن ليجد الوقت للكتابة. لذا كان مقلا في كتاباته وميالا أكثر للخطابة. وهذا لا يعني تجاهل كتاباته مثل رسالته في "الرد على الدهريين" التي عربها

محمد عبده ووضع لها مقدمة نشرها في بيروت سنة 1885 وضمنها جانبا من حياة الأفغاني. إضافة إلى رسائل ونصوص أخرى جمعها محمد عمارة سماها "الأعمال الكاملة" للأفغاني. ومع ذلك تظل هذه الأعمال قليلة مقارنة مع أهمية الرجل وتجربته وغزارة أفكاره، التي لم تترك له الإهتمامات السياسية متسعا من الفراغ والتأمل لتدوينها. لتظل مجرد خطب ومحاضرات شفوية وخاطرات دونها تلامذته كمحمد باشا المخزومي الذي جمع بعضها في تأليف له بعنوان : "خاطرات جمال الدين الأفغاني".. كما نشر رشيد رضا في مجلة "المنار" جزءا منها. وكتب الشيخ المغربي بعضها الآخر في "ذكريات وأحاديث". ولم يكن محمد عبده، وهوالتلميذ والصاحب الملازم له في فترته الباريزية إبان إصدار مجلة العروة الوثقى. ليبقى بدون مساهمة في حفظ ثرات أستاذه. فبخصوص المجلة مثلا، كان عبده كاتبها الأول بعباراته وأسلوبه بينما الأفكار كانت للأفغاني أوالسيد كما كان يلقبه محمد عبده. وهذا ما عناه هذا الأخير بقوله: "ليس لي منها فكرة واحدة، والعبارة كلها لي ليس للسيد منها كلمة واحدة". ولا يقلل من أهمية الأفغاني في نظرنا عدم انكبابه على التأليف والكتابة إذ تبرز أهمية الرجل في قدرته التأثيرية وأدواره السياسية وفي صلاته بالكثير من الشخصيات الفاعلة ورجال الدولة في عصره، في إيران وتركيا والهند وألمانيا وروسيا وفرنسا ومصر. كما قام بمفاوضات ووساطات سياسية إبان التوسع الأوربي. وحرك روح المقاومة في شعوب المنطقة خاصة في مصر ما بين 1871 حتى 1879، كما كان له دور في ثورة عرابي 1882. وكان يلهب حماس أتباعه أينما حل وارتحل. وقد قال عنه المؤرخ المصري عبد الرحمان الرافعي في كتابه "جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق". بأنه أبوالثورة العرابية التي غذت وألهمت الروح الوطنية المصرية. وكان الأفغاني إضافة إلى هذا، من ذلك الصنف الذي يرى أن دور العالم في الإسلام هو

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالفعل. وممارسة دور الرقابة على الحكام والدعوة إلى الخروج عنهم والثورة ضدهم في حالة استبدادهم أوانحرافهم. ومن ثمة يمكن القول بأن الأفغاني بهذا يعتبر من ممثلي الإسلام الجهادي في الفكر الإسلامي الحديث. وتجلى هذا في كونه لم يكن يرفض أسلوب الاغتيالات والدسائس في العمل السياسي.

أما عن اللقاء الأول بين عبده والأفغاني فيرجع إلى سنة 1871 حين قدم هذا الأخير لمصر للمرة الثانية، ومنذ ذلك التاريخ، سيصبح الشاب الأزهري الذي كان يهوى التصوف متحمسا لأفكار الأفغاني الثورية والسياسية، ملازما لدروسه، وسيعمل لاحقا على نشرها بحماس بعد تخرجه من الأزهر في صحيفة الأهرام، التي كتب فيها سلسلة من المقالات لمواكبة بروز الوعي الوطني وضرورة مقاومة الضغط الأجنبي والأوربي الذي بدأ يهدد استقلال مصر... وكان محمد عبده فاعلا في هذه الفترة الحرجة وانخرط في المقاومة الشعبية ضد الاستعمار البريطاني الذي احتل البلاد المصرية في1882م، حيث دعم حركة عرابي باشا. لكن فشل هذه الحركة قاد محمد عبده إلى السجن ثم النفي إلى بيروت ومنها التحق بالأفغاني بباريز لينخرط أكثر في العمل السياسي السري متنقلا منها إلى تونس، آملا أن يعمل في صفوف الحركة المهدية التي كان يقودها المهدي في السودان. ومما كتبه محمد عبده في مجلة "العروة الوثقى" كتعبير عن حماسه السياسي الوطني، في عددها الأول الذي صدر في 13 مارس 1884 بعد سنتين من الاحتلال الانجليزي لمصر أن: "الحالة السيئة التي أصبحت فيها الديار المصرية لم يسهل احتمالها في نفوس المسلمين عموما. إن مصر تعتبر عندهم من الأراضي المقدسة ولها في قلوبهم منزلة لا يحتلها سواها (...) إن الفجيعة بمصر حركت أشجانا كانت كامنة. وسرى

الألم في أرواح المسلمين سريان الاعتقاد في مداركهم، وهم من تذكار الماضي ومراقبة الحاضر يتنفسون الصعداء، ولا نأمن أن يصير التنفس زفيرا بل نفيرا عاما»[1] . ولم يتوقف محمد عبده عند مهاجمة الاستعمار واستنهاض الوعي الوطني لمقاومته، بل كان يندد بالكثيرين ممن كانوا يخونون أوطانهم واختاروا أن يكونوا متعاونين مع المستعمر الأجنبي. وكانت له نماذج أخرى من الكتابات السياسية النارية ضد الاستعمار كان يرسلها من باريز. ولم يكتف بذلك بل كانت له اتصالات وجولات للدفاع عن قضية بلاده بعد الاحتلال الإنجليزي، حيث سافر إلى لندن لمقابلة رجال السياسة والإعلام مندوبا للمجلة، ومما قاله في حديث صحفي لجريدة إنجليزية: «إنا لنا إليكم مطلبا واحدا هوأن تتركونا وشأننا وأن تغادروا بلادنا فورا» [2].

وعموما فإن محمد عبده في مرحلته «الأفغانية» هذه كان متحمسا وأكثر اهتماما بالشؤون السياسية وبمسألة الجامعة الإسلامية وضرورة إيقاظ الوعي القومي الوطني وتخليص مصر من الاحتلال الانجليزي. وكان منهمكا في العمل السياسي على أنه ترجمة لمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» الذي يقع على العلماء في الإسلام واجب القيام به. وكان بسلوكه هذا وفيا لخط أستاذه الجهادي. ولكن هذا المسار سيعرف انعطافة حاسمة في اتجاه تغليب هاجس الإصلاح على العمل السياسي، لتحدث القطيعة بين الأفغاني وعبده بعد أن أدرك هذا الأخير أن مشروع الأفغاني السياسي مشروع كبير وحالم، بل حكم على أستاذه ورفيق دربه النضالي السابق بأنه كان منصرفا إلى «المشاركة في الدسائس السياسية، والمطلوب هوالاهتمام بالتربية والتعليم والتنوير والقضاء على الأمية لأن الأمة تعاني من الأمية وقلة المتعلمين، وبدون نشر التربية والتعليم لا يمكن تحقيق الإصلاح السياسي.

وقد حدث هذا الانعطاف في المسار الفكري لعبده بعد تجربته في المنفى وقناعته بأن مشروع العروة الوثقى انتهى إلى الفشل بعد انصراف صاحبه إلى التورط في الصراعات السياسية. وهكذا "اختتم محمد عبده حياة المنفى ليعود إلى مصر 1888 ليبدأ مسارا آخر. حيث عين قاضيا بالمحاكم الشرعية ثم مستشارا في محكمة الاستئناف(...) وأخذ القاضي المصري يدعوإلى أفكار سياسية أكثر اعتدالا من تلك التي دعى إليها من قبل في العروة الوثقى وهوفي المنفى[3]. وسيعين سنة 1899. ربما كنتيجة لاعتداله وابتعاده عن أفكار الأفغاني، مفتيا للديار المصرية وسيعين أيضا عضوا في المجلس التشريعي وفي المجلس الإداري للأزهر. لينكب بعدها على إصلاح نظامه التعليمي وتجديده... وهكذا سيترسخ عبده المصلح صاحب رسالة التوحيد والدعوة إلى إصلاح النفوس بالتربية. ليبدأ مرحلته الجديدة بحملة هجومية ضد السياسة التي أصبح مقتنعا أشد الاقتناع بأنها ما دخلت شيئا إلا أفسدته[4]. وقد أشار في رسالة التوحيد إلى أن تدخل السياسة في العقائد الدينية هي التي أدت بالمسلمين إلى الشقاق والخلاف. ومما قاله في السياسة: "أعوذ بالله من السياسة ومن لفظ السياسة ومن معنى السياسة ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة ومن كل خيال يخطر ببال من السياسة ومن كل أرض تذكر فيها السياسة ومن ساس ويسوس وسائس وسوس"[5]، ليعلن بعدها بديله أوبرنامجه الإصلاحي المعتدل. بعد أن صفى حسابه مع المرحلة الأفغانية. ومما قاله عن هذا البرنامج: "علينا أن نهتم الآن بالتربية والتعليم بعض سنين وأن نحمل الحكومة على العدل بما نستطيع وأن نبدأ بترغيبها في استشارة الأهالي في مجالس خاصة بالمديريات والمحافظات ويكون ذلك كله تمهيدا لما يراد من تقييد الحكومة، وليس من اللائق أن نفاجئ البلاد بأمر قبل أن تستعد له فيكون من قبيل تسليم المال للناشئ قبل بلوغ سن الرشد يفسد المال ويفضي إلى التهلكة"[6].

فالملاحظ في هذا النص الذي نقله عنه تلميذه رشيد رضا في سيرته "تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده"، أنه يؤشر على تحول المسار الفكري لعبده الذي أصبح مهادنا معتدلا يقول بالتدرج في الإصلاح ويهتم بالتربية والتعليم. واختفت من كلامه تلك العبارات الحماسية المتطرفة التي ارتبطت بسنوات ملازمته للأفغاني. فهوهنا يتحدث عن "الترغيب" وليس عن "الترهيب" أواعتماد العنف. وهوإذ يلح على ضرورة التدرج في الإصلاح بالتربية والتعليم وتهذيب الأخلاق أولا كتمهيد لأي تغيير، فلأن الشعب المصري في نظره غير مستعد ولا مهيأ لما هوعليه من أمية وقلة التعليم، ليأخذ زمام الأمور ويحكم نفسه بنفسه. ويقيس بمنطق الفقيه حال الشعب بحال الناشئ الذي لم يبلغ بعد سن الرشد. مما يفرض ممارسة نوع من الوصاية عليه وإعداده عن طريق التعليم والتربية والإصلاح الديني وتهذيب الأخلاق...إلخ. وهذا التحول سجله د. عثمان أمين في كتابه القيم عن محمد عبده حين قال: "كان محمد عبده يعتنق أكثر آراء أستاذه الأفغاني. لكنه بعد عودته من باريز وفشل الدعوة إلى الثورة السياسية عدل آراءه الأولى ومال إلى الأخذ بالاعتدال والتدرج متوخيا السير في الإصلاح، لا عن طريق السياسة والثورة بل عن طريق التعليم والتنوير والتربية الدينية والاجتماعية"[7]. وقد تنبه لهذا التحول أيضا عبد الرحمان الرافعي حين سجل وهويؤاخذ محمد عبده بأنه بدأ انقطاعه عن الأفغاني منذ عودته إلى مصر سنة 1889 "فترك أستاذه يعاني متاعب الكفاح السياسي وآلامه ومرارته، وكان من قبل عضده وساعده الأيمن. وإنك لتلمح تراخي الصلات بينهما، حتى الصلات الشخصية منذ عاد إلى مصر حتى وفاة جمال الدين الأفغاني. وإنك لتجد فيها رسالة واحدة كتبها إلى السيد في محنته ومنفاه. بل إن جمال الدين توفي سنة 1897، فلا نجد للأستاذ الإمام كلمة في رثاء أستاذه الروحي والفلسفي وزميل جهاده في العروة الوثقى"[8].

وهكذا تحول الأمر بالمعروف- الذي كان عند الأفغاني جهادا وذومنحى سياسي اتجه إلى اعتماد أسلوب الثورة والعنف وتأسيس الجمعيات السرية- مع عبده بعد انقطاعه عن الأفغاني "أمر بالتعليم والتنوير"[9] لكن تعليم وتنوير وإصلاح من؟ الشعب أم النخبة؟ العامة أم الخاصة؟ إن الشعب (العامة). لم يبلغ بعد سن الرشد فهوأشبه بالغير الراشد في حاجة إلى الوصاية إلى أن يبلغ رشده وهوبما عليه من أمية غير مهيأ للتغيير... أما النخبة (الخاصة) فهي وإن كان لها مستوى من التعليم فإنها تعاني من تمزق وانقسام وصراع بين نخبة خريجة التعليم العصري والبعثات، وأخرى تقليدية خريجة المعاهد والمؤسسات الدينية التقليدية كالأزهر ودار العلوم مثلا.. فالنخبتان التقليدية والعصرية، كان بينهما تباعد وصراع. فالنخبة التقليدية ترفض التجديد والتحديث على النمط الأوربي، وكل ماله صلة بالغرب من أفكار ومؤسسات، بينما النخبة المتغربة اندفعت بحماس لتلقف أفكار ومؤسسات الغرب وقيمه وطريقة عيشه، فكيف إذا يمكن التعويل على هذه النخبة المفككة والمتصارعة لإنجاز التغيير والإصلاح؟ فمحمد عبده كان يدرك أن مجتمعه أكثره أمي وأقله متعلم، إما تعليما تقليديا غير نافع وإما تعليما عصريا أجنبيا أدى بأصحابه إلى التنكر لدينهم ولثقافتهم... وهويريد دفع المجتمع إلى أن ينهض، ولتحقيق هذا الهدف اتجه عبده المصلح إلى الشعب أو(العامة) وإلى النخبة أو(الخاصة) معا. لكن اهتمامه كان مركزا بالأساس على النخبة التي كان يعول عليها أكثر لإنجاح مشروعه الإصلاحي. وهذا ما دفعه إلى تأسيس خطاب إصلاحي يؤلف ويوفق بين الموروث الديني ومعطيات الحداثة في فكر النخبة المصرية، المحافظون والحداثيون. فكما يقال فإن عبده أمسك العصا من الوسط. وإذا نحن تصفحنا البرنامج الإصلاحي لعبده في محاوره وقضاياه الكبرى نجد ما يثبت هذه الفرضية. والفكرة الأساسية التي تتكرر باستمرار في

كل مؤلفاته وفتاويه هي: "لا تعارض بين الدين والعقل أوبين الدين والعلم وبين الدين والمدنية الغربية (الحداثة)." وقد خاض عبده للدفاع عن أطروحته هذه عدة معارك نظرية ومناظرات مع مفكرين في مصر وخارجها كفرح أنطوان ونقاشه معه حول فلسفة ابن رشد والمؤرخ الفرنسي هانوتو. وكان همه في هذه المجادلات هوأن يثبت أن الإسلام لا يتعارض مع العقل والعلم والمدنية وليس ضد التسامح وحرية الرأي بل هوأكثر تسامحا مقارنة مع غيره من الديانات الأخرى بما فيها المسيحية وهذا ماحاول شرحه في كتابه "الإسلام والنصرانية". الذي ورد فيه قوله بأن أول أساس وضع عليه الإسلام هوالنظر العقلي، وأن الجمود الذي هومن أسباب انحطاط المسلمين وضعفهم "مما لا يصح أن ينسب إلى الإسلام"، وإنما هوعلة عرضت المسلمين عندما دخلت على قلوبهم عقائد أخرى وأن "الإسلام لن يقف عثرة في سبيل المدنية أبدا وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله" وأن جمود المسلمين علة تزول...إلخ. فهذه النزعة للتوفيق بين الإسلام والحداثة كانت إحدى المقومات الأساسية لفكره الإصلاحي ووراءها يكمن نزوعه إلى إيجاد أرضية مشتركة لتوحيد النخب المتصارعة في عصره. وقد دفعته نزعته التوحيدية والتوفيقية هذه إلى تعامله مع التراث الإسلامي بمنهجية انتقائية تطمس الاختلافات وتسكت عن القضايا الشائكة التي كانت موضع خلاف في الماضي، خاصة في مجال علم الكلام كقضية خلق القرآن، إذ حذف "من الطبعات اللاحقة لكتابه رسالة التوحيد" مقطعا ظهر في الطبعة الأولى يؤيد خلق القرآن [10] . وعموما كان عبده حريصا على تجنب المسائل الخلافية في الدين والسياسة بما فيها خلافات المتكلمين وخلافات المذاهب الفقهية داعيا إلى العودة إلى التوحيد ودين السلف بعيدا عن الفرقة والفرق والافتراق. ولهذه الغاية كتب رسالته في التوحيد.

التي ينبغي أن تفهم على أنها ليست فقط في علم الكلام ومسائله، ولكنها تعكس منحاه الإصلاحي الباحث عن الوحدة الغائبة في واقعه. لذا كان يتصرف في جل أفكاره بأسلوب انتقائي يحركه هدف أساسي هوتحقيق الوحدة، سواء وحدة الأمة أووحدة النخبة التي كان يعول عليها لإصلاح حال الأمة والنهوض بها. ولهذا السبب تجنب عبده الخوض في مشكلة الخلافة أوالإمامة، لأن الكلام فيها على حد قوله ونقلا عن تلميذه رشيد رضا "مثار فتنة يخشى ضره ولا يرجى نفعه" وهنا يبدي عبده الحرص التقليدي للفقيه المسلم الحفاظ على وحدة الأمة والخوف من الفتنة، فهومستعد لأن يقبل بسياسة غير شرعية وبحكم حاكم مستبد أوغير مسلم من باب المبدأ الفقهي "أهون الضررين" والقبول "بخلافة الضرورة". وقد عبر عبده عن هذا الموقف حين أطلعه رضا على افتتاحية العدد الأول لمجلة المنار(شوال سنة 1315ه) وقال رضا في هذا السياق: "ولما أطلعته (يقصد عبده) على فاتحة العدد الأول من المنار... أعجبه كل ما ذكرته فيه من المقاصد والأغراض إلا كلمة واحدة هي تعريف الأمة بحقوق الإمام والإمام بحقوق الأمة فال مامعناه، إن الكلام في الإمامة مثار فتنة يخشى ضره ولايرجى نفعه الآن، واقترح علي حذف الكلمة من المقاصد فحذفتها"[11]. كما أنه لنفس الهدف لم يكن يولي أهمية تذكر لعقيدة المسلم وإيمانه، وهل هومؤمن أم كافر؟ أي مايعرف راهنا لدى بعض الحركات الأصولية بالتكفير... لأن من شأن الاهتمام بمثل هذه القضايا أن يؤدي إلى تمزيق وحدة الأمة وزرع بذور العنف في المجتمع. ولأن من أصول الأحكام في الإسلام عنده البعد عن التكفير وفي هذا السياق يقول "إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر..."[12]. ولهذا الغرض خلص محمد

عبده إلى وضع أصول ثمانية اعتبرها بمثابة مبادئ وقواعد عامة لأرضية مشتركة يمكن تحقيق الإجماع حولها وهذه الأصول الثمانية شرحها في كتابه "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية" وهي:

1 - النظر العقلي لتحصيل الإيمان.

2 - تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض.

3 - البعد عن التكفير.

4 - الاعتبار بسنن الله في الخلق.

5 - رفض الوساطة والسلطة الدينية إذ ليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه.

6 - حماية الدعوة لمنع الفتنة.

7 - مودة المخالفين في العقيدة.

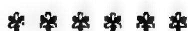
8 - الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة.

إن محمد عبده في مشروعه، بعد قطيعته مع الأفغاني، كان واقعا تحت تأثير هم الإصلاح الديني والاجتماعي أكثر من انجذابه للعمل السياسي الذي طلقه بعد أن عانى من نتائجه في السجن بعد فشل ثورة عرابي وفي المنفى. وقد حاول قبل أن يغير مساره أن يثني الأفغاني ويقنعه بعدم جدوى الكفاح السياسي الذي أصبح "مجرد دسائس". إلا أن الأفغاني كان مصرا على المضي في اختياره ومغامراته التي انتهت به أخيرا إلى الاغتيال. وبذلك انتهت حياة رجل أثيرت حول شخصيته الغريبة والغامضة الكثير من التساؤلات. ومع ذلك كتب لهذا الرجل أن يلعب دورا في تكوين جيل من المثقفين والسياسيين، منهم أسماء لها قيمتها في تاريخ مصر والعالم العربي، مثل سعد زغلول وأحمد عرابي وعبدالله نديم ومحمود سامي البارودي ومحمد عبده نفسه، الذي

استطاع أن يتخلص من هيمنة الأفغاني، وأسس مدرسة إصلاحية غلب فيها العنصر التربوي والتعليمي والتنويري على العنصر السياسي. وهذه المدرسة سينتقل تأثيرها إلى خارج مصر. ففي تونس أنشأ مصلحوالزيتونة المتنورون "المعهد الخلدوني". وفي المغرب لقيت أفكار عبده نجاحها مع الحركة الوطنية . حيث اهتمت بالمسألة التعليمية وتأسيس المدارس الحرة. أما في الجزائر عمل ابن باديس وجمعية العلماء على تجديد التعليم. وهكذا، وبتأثير من محمد عبده، ترسخ في الأذهان أن الأولوية ينبغي أن تعطى للإصلاح بالتربية والتعليم، تمهيدا للإصلاح السياسي بتدرج، مما يعطيه دور الريادة في هذا المضمار كمصلح حارب على عدة واجهات، حيث جادل المستشرقين الذين اتهموا الإسلام لكونه المسؤول عن تأخر المسلمين، لأنه يكرس قيم الاستبداد والتعصب والجمود، كما جادل النخبة المتغربة ممن تشبعوا بثقافة الغرب وانبهروا بنموذجه... كما جادل المشايخ المحافظين دعاة التقليد والجمود ممن حرفوا الإسلام عن مقاصده، وجعلوه دينا لخدمة مصالحهم ومصالح الحكام المستبدين. كما واجه دعاة التكفير ممن يحاكمون إيمان المسلمين ويشككون في عقيدتهم إذا اجتهدوا في هذه النازلة أوتلك، ويؤججون نار الفتنة والتعصب والعنف.

والمتأمل في عصرنا لا شك سيلاحظ أن خصوم محمد عبده ممن جادلهم، يوجد لهم نظائر وأشباه في ثقافتنا ومجتمعاتنا العربية الإسلامية، مما يفترض العودة إلى محمد عبده راهنا، وهي عودة لا ينبغي أن تكون تمجيدية ولكن برؤية نقدية تكشف أفقه الفكري ومفارقاته دون أن تنكر أنه كان حقا مصلحا "يرجع إليه الفضل في بث روح التطور والتحرر من أغلال الجمود في جل البلاد العربية وفي قسم كبير من العالم الإسلامي"[13]. لكن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق هوإلى ماذا آلت إليه دعوة

محمد عبده السلفية وأفكاره على يد تلميذه رشيد رضا؟ وهل سار بفكره في اتجاه التنوير أم تراجع به إلى نزعة محافظة تخاصم الحداثة؟. وكيف كان مصير دعوته الإصلاحية المتنورة مع دعاة الإسلام السياسي لما بعد مدرسة المنار مثل حركة الإخوان المسلمين، مع كل من حسن البنا وسيد قطب ومن جاء بعدهم؟.



هوامش ومراجع

1- د. عثمان أمين، رائد الفكر المصري محمد عبده، القاهرة مكتبة الأنجلوالمصرية، ط. 2، 1965، ص 276

2- المرجع السابق، ص، 279

3- المرجع نفسه، ص 50

4- نفسه ص، 218

5- نقلا عن العدوي ابراهيم، رشيد رضا الإمام المجاهد، المؤسسة المصرية العامة،القاهرة، بدون تأريخ، ص 77

6- د. عثمان أمين،مرجع سبق ذكره، ص 23

7- نفس المرجع، ص 23

8- عبد الرحمان الرافعي، جمال الدين الافغاني باعث نهضة الشرق، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر،ص 132

9- عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط.1 ،1996، ص، 46

10- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة دار النهار للنشر، بيروت لبنان، ط. 3، 1977، ص، 177

11- رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار، مصر، 1931، ط.1، ج.1، ص، 413

12- محمد عبده، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، ط.2، 1983، دار الحداثة لبنان بيروت،ص.75

13 - في هذا السياق اعتبر العروي أن تراث محمد عبده أثمر بعد وفاته في المغرب أكثر مما أثمر في مصر.أنظر كتابه الإيديولوجية العربية المعاصرة، دار الحقيقة، بيروت، ط. 3، 1997، ص، 42

14- العروي مفهوم العقل، سبق ذكره، ص.24

المحور الثاني

الحركات الأصولية الإسلامية

البدايات، المسار والإنعطافات

الحركات الأصولية الإسلامية

البدايات، المسار والانعطافات

1 - علاقة الأصولية بالسلفية الإصلاحية :

خرجت الحركة الأصولية للإخوان المسلمين في مصر من تحت عباءة الدعوة السلفية الإصلاحية التي مثلتها مدرسة المنار مع كل من محمد عبده ورشيد رضا، إضافة إلى تأثير جمال الدين الأفغاني، ومجلة العروى الوثقى. غير أنه يمكن اعتبار رشيد رضا هوالاتجاه الأكثر تأثيرا في التيار الأصولي في بداياته مع حركة الإخوان المسلمين في مصر بزعامة حسن البنا، ذلك لأن رشيد رضا كان يجسد الجناح الأكثر تشددا داخل السلفية الإصلاحية لمدرسة المنار (خلافا لمحمد عبده الأكثر استنارة) فلقد كانت نزعته السنية متصلبة ميالة إلى الحنبلية المتزمتة التي كانت سائدة في سوريا وخصوصا دمشق، وكان أكثر اعتمادا على ابن تيمية مدافعا عن الوهابية وكان عنيفا في مجادلاته ومواقفه من التيار التحديثي، وهومن الذين قادوا الهجوم من على منبر" المنار" ضد كتاب الشيخ علي عبد الرازق، "الإسلام وأصول الحكم" معتبرا الخلافة الإسلامية مبدء أساسيا في تكوين الأمة، فمع أن رشيد رضا هوتلميذ لمحمد عبده وهوالذي كان وراء نشر كتبه وسيرته إلا أنه انحرف عنه وتخلى عن استنارته الدينية ليرتد إلى سلفية حنبلية متشددة، وليخوض بالتالي معارك فكرية ضد التحديثيين والليبراليين أمثال لطفي السيد، وقاسم أمين، وطه حسين وغيرهم، وستأتي الحركة الأصولية مع حسن البنا وجماعته (الإخوان

المسلمين). لتبدأ مسارها انطلاقا مما انتهى إليه رشيد رضا في اتجاه أكثر تشددا وراديكالية. هذه الراديكالية التي ستزداد قوة مع سيد قطب الذي رفع شعار "الحاكمية" وجاهلية المجتمع والدولة. وانتهى إلى الاصطدام بالنظام الناصري القومي الذي نعته بالجاهلية. وكانت النتيجة سجنه ومحاكمته وإعدامه سنة 1966. وهكذا يمكننا القول أن الإسلام السياسي للحركة الأصولية ممثلا في جماعة الإخوان المسلمين برموزها. حسن البنا وسيد قطب وأحمد عودة وما تفرع عنها. وإن كان امتدادا لحركة الإصلاح الديني التي بدأت مع الأفغاني ومحمد عبده فإنه. مع ذلك يشكل قطيعة معها. وقد بدأت بوادر هذه القطيعة مع انعطافة رشيد رضا ومدرسة المنار. التي تعتبر انتكاسة للإصلاح التنويري التربوي. الذي استقل به محمد عبده بعد انفصاله عن جمال الدين الأفغاني بتوجهه السياسي.

2 - جيل مابعد العروة الوثقى والمنار: الإخوان المسلمون من الدعوة للإصلاح إلى العمل السياسي (حسن البنا وسيد قطب)

كان حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين يردد "نحن سلفيون من أتباع الشيخ رشيد رضا" لكن الحقيقة هي أن حسن البنا وجماعته لم تتوقف عند هذه التبعية للشيخ رشيد رضا. بل ستتم عملية انفصال وقطيعة ستكون بداية لسلفية أصولية متشددة يقودها جيل جديد. سيكون من طلائعها حسن البنا ومحمد عودة وسيد قطب وآخرون. ممن رأوا أن الدعوة السلفية الإصلاحية كما ظهرت عند رواد وزعماء الإصلاح قد فشلت واستنفذت دورها. وأنه ينبغي الانتقال إلى مرحلة جديدة تقوم على العمل السياسي الإسلامي المنظم بشكل حركي. من أجل

إقامة الدولة والمجتمع الإسلامي، وهذا الجيل استوحى أفكار وطموحات جمال الدين الأفغاني ونزعته العالمية أكثر مما استوحى الأفكار الإصلاحية لمحمد عبده الذي نظر إليه من طرف هذا الجيل بأنه قدم تنازلات لصالح الحداثة والتغريب.

فما هي إذن خصائص ومميزات التيار الإسلامي لما بعد "العروة الوثقى" و"المنار"؟ وماهي مكونات الخطاب الأصولي الإسلامي عند البنا وسيد قطب؟، اللذين أصبح فكرهما واجتهاداتهما ومفاهيمهما في مجال الإسلام السياسي الحركي مرجعية لأغلب الحركات الإسلامية في العالم العربي بما فيه المغرب ومثقفيه الإسلاميين.

إن حسن البنا وسيد قطب ينتميان إلى جيل واحد وظرفية تاريخية واحدة، ويحملان معا مشروعا واحدا، وتحركهما باستراتيجية واحدة (مع اختلافهما في المنهاج والتكتيك)، فمع حسن البنا تحالفات وتكتيك وجماعة منظمة تنظيما حديديا تعمل بانضباط وزعامة امتدت لتضع غيرها في الظل، ومع سيد قطب مواجهة، فمحنة، فعزلة جاهلية وتطلع طوباوي لبعث إسلامي وقيادة عالمية للبشرية، ففيما يشترك الرجلان هل في الطموح الفردي؟ أم في النزعة الكارزماتية؟ أم في الحلم؟ أم في الإخفاق والفشل؟ أم في رفضهما للنموذج الغربي؟ فكلاهما من مصر، هاجرا من الريف ومن عائلة فلاحية محافظة نزحت إلى المدينة، وللنزوح دلالته النفسية والفكرية، فالتنقل إذن وعدم الاستقرار الجغرافي، والاقتلاع من موطنهم الريفي وهجرتهم إلى المدينة هو ما يجمعهما، إضافة إلى تكوينهم الثقافي التقليدي، كما أن ظرفهما التاريخي عرف تحولات عميقة نتيجة صدمة التحديث الليبرالي الغربي، فمصر في هذه الظرفية، بعد الحرب العالمية الأولى، كانت تعاني من ولادة عسيرة لنمط اقتصادي وإنتاجي

رأسمالي حديث كانت له انعكاسات على البنيات الإجتماعية والاقتصادية والثقافية التقليدية وشبه الإقطاعية. وأدى إلى أن تكون طبقة برجوازية تحديثية ليبرالية تدعوللوحدة الوطنية وتعمل على استقلال مصر من الاستعمار الانجليزي، ولإقامة نظام سياسي على النمط الأوربي. وهذا الاتجاه عبر عنه حزب الوفد بزعامة سعد زغلول ومصطفى النحاس. كما أن الحقبة التاريخية التي تحركت ضمنها تجارب هذا الجيل السلفي/ الإخواني عرفت حدثا تاريخيا كان له وقع النكسة على النخب المصرية، ونعني به هزيمة الجيوش العربية والمصرية في حربها مع إسرائيل سنة 1948.

فحسن البنا دعا الأمة بعد الهزيمة إلى "القنوت" من أجل فلسطين، واعتبر "نازلة فلسطين من أشد النوازل بالمسلمين جميعا وأعظمها وقعا في قلوبهم، وأشدها نيلا من إخوانهم وأوطانهم ونفوسهم..."[1]

أما سيد قطب فتحدث عن الهزيمة بحسرة ومرارة ورأى أن الهزيمة "ليست منفصلة عن الأوضاع الاجتماعية القائمة..."[2]

إننا ونحن نقرأ ما كتبه الرجلان عن نكبة 1948 نكتشف لديهما وعيا مشتركا، بأن الهزيمة العسكرية هي نتيجة لفساد الأوضاع السياسية والاجتماعية والخلقية، مما يعني ضمنيا التفكير في التغيير انطلاقا من تصور سياسي إسلامي، لكن كيف؟ وبأي منهاج؟ ثم ما هي نقط الالتقاء والاختلاف بين منهاج وتصور حسن البنا، والمنهاج القطبي (نسبة إلى سيد قطب) وتصوره السياسي الإسلامي؟.

وأخيرا كيف نقيم فكر وتجربة الرجلين ومن خلالهما الجيل الذي انتقد تجربة دعاة الإصلاح السلفيين قبلهما هل يشكلان لحظة تقدم؟ أم لحظة تراجع وارتداد؟ قياسا مع الاتجاه التنويري الذي بدأه الشيخ رفاعة الطهطاوي وتبعه من بعده الشيخ محمد

عبده... هذا ما سنحاول الإجابة عنه من خلال قراءة في فكر وتجربة الرجلين.

أ . حسن البنا: المؤسس والزعيم

يعتبرحسن البنا أوالإمام الشهيد كما يلقب في أدبيات الإخوان الأب الروحي لكل التيارات الإسلامية الحركية في مصر وفي العالم العربي، ليس بحكم عمقه النظري، ولكن نظرا لتخطيطه التنظيمي المحكم، فهومؤسس تنظيم الإخوان القائم على مركزية صارمة، يحتل فيها المرشد العام دور القيادة والزعامة التي لا تناقش، إلى جانب مكتب الإرشاد الذي يعمل بجانبه وتحت سلطته، إضافة إلى النظام الخاص أوالجهاز السري المسلح الذي كان يشكل الذراع الضاربة للتنظيم... وهذا "النبوغ" التنظيمي الذي امتاز به حسن البنا ظهرت بوادره لديه منذ صغره حيث كان مولعا بالجمعيات والتنظيمات حيث ينقل في مذكراته -أوسيرته الذاتية التي ألفها تحت عنوان "مذكرات الدعوة الداعية" إنه شارك وهوتلميذ بمدرسة الرشاد الابتدائية الدينية سنة1915 م، في جمعية تحمل اسم"جمعية الأخلاق الدينية" التي أنشأها مدرس حساب وكانت لائحتها الداخلية تتلخص في "أن من شتم أخا غرم قرشا ومن سب الدين غرم قرشين وما يجمع من هذه الغرامات ينفق في وجه البر والخير..."

كما شارك في تأسيس جمعية أخرى تحت اسم "جمعية منع المحرمات" كانت مهمتها كتابة خطابات ورسائل إلى الأشخاص الذين تصل إلى الجمعية أخبارهم بأنهم يرتكبون بعض الآثام ولا يحسنون أداء العبادات (...) فمن أفطر في رمضان ورآه أحد الأعضاء بلغ عنه فوصله خطاب في النهي الشديد على هذا المنكر (...) ومن تحلى بالذهب وصله خطاب في النهي عن التحلي بالذهب

شرعا. وحين التحق حسن البنا بمدرسة المعلمين لم يقلع عن هذه الهواية بالتنظيمات والجمعيات حيث جرب وهوفي سن 14 سنة (سنة 1920) الانخراط في الطرق الصوفية. وأسس جمعية صوفية "الجمعية الحصافية الخيرية" التي كان من أهدافها -كما ورد في مذكراته نشر الدعوة إلى الأخلاق الفاضلة ومقاومة الارساليات الانجليزية التبشيرية ومقاومة المحرمات كالخمر والقمار وبدع المآتم وبعد تخرجه وتعيينه معلما بالاسماعيلية (سنة 1928). بدأ حسن البنا يفكر في تنظيم من نوع آخر له أهداف أخرى غير نشر الدعوة إلى الأخلاق الفاضلة. لقد بدأ "المعلم" مرحلة جديدة في مساره الفكري والتنظيمي حيث سينتدب نفسه للقيام بدور أكثر طموحا يهدف إلى القيام بعمل إسلامي منظم يستقطب أكبر عدد من الشرائح الاجتماعية لمواجهة ما سماه "بالتحلل في النفوس وفي الأفكار" و"موجه الإلحاد والإباحية" و"التفكير المادي المنقول عن الغرب" و"فصل الدين عن الدولة" و"الغزوالغربي" فحسن البنا كان يرى أن هذه الموجه العلمانية والمادية تستدعي القيام بعمل إسلامي مضاد. ومن أجل هذا سيلتقي بجمهرة من الأعلام الفضلاء المعروفين بغيرتهم الإسلامية. ويحضر معهم مجالس الأستاذ السيد رشيد رضا الذي يقول عنه في مذكراته "وكانت للسيد رشيد رضا جولات قوية موفقة في رد هذا الكيد عن الإسلام ولكن هذا القدر لم يكن يكفي ولا يشفي. وخصوصا وقد اشتد التيار فعلا وصرت أرقب هذين المعسكرين. فأجد معسكر الإباحية والتحلل في قوة... ومعسكر الإسلامية الفاضلة في تناقص وانكماش واشتد بي القلق فاعتزمت أمرا إيجابيا..."

وكان الأمر الإيجابي الذي اعتزمه هوتأسيس تنظيم للإخوان المسلمين بالاشتراك مع بعض أتباعه ممن كانوا يحضرون دروسه ومحاضراته... وهكذا تحول المعلم إلى إمام لجماعة سيكون لها دور

في التاريخ السياسي لمصر وستكون بمثابة رحم ستخرج منه العديد من التنظيمات والجماعات الإسلامية لاحقا والتي ستتوالد بالانقسامات لكنها جميعها لازالت وفية للنموذج الإخواني الذي أسسه "الإمام الشهيد" سواء على المستوى التنظيمي الصارم الانضباطي الكرزماتي أوعلى مستوى العلاقة مع الآخر والموقف من التعددية والأحزاب، ذلك أن حسن البنا كان يرفض مبدأ الحزبية بدعوى الحفاظ على وحدة الأمة والجماعة لذا ستظل هذه العداوة ملازمة لجل الحركات الأصولية، وهذا الرفض للحزبية لا يعني في الحقيقة سوى رفضها للتعددية السياسية والاختلاف في الرأي (التعامل بحذر مع الديمقراطية باعتبارها غربية المنشأ).

إن مبادرة حسن البنا إلى تأسيس تنظيم الإخوان المسلمين وضع حدا بين مرحلتين ويشكل بالتالي تحولا وانعطافا عن الدعوة الإصلاحية السلفية التي تجسدت عند محمد عبده ورشيد رضا حيث عمل على ترجمة مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ترجمة سياسية تصل حسن البنا بالأفغاني لأن كلا من محمد عبده ورشيد رضا وشيوخ الأزهر تقاعسوا في مما رسة مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحسن البنا وأصولية ما بعد المنار عموما، ستعمل على إحياء هذا الحق الشرعي وممارسته واعتماده كمدخل ديني للعمل السياسي، لأن الله كلف العلماء باعتبارهم ورثة الأنبياء ممارسة هذا الحق انطلاقا من الآية "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما يعرف أيضا بالحسبة عند جيل ما بعد المنار لا يختص به الفرد بل هومن مسؤوليات الجماعة الإسلامية وهكذا يقودنا هذا المفهوم إلى مفاهيم إسلامية أخرى كمفهوم الجماعة الإسلامية ومفهوم الحسبة، ومفهوم الاستخلاف، وهوالآخر مفهوم أساسي في المنظومة المرجعية الدينية للأصولية، ويعني

مفهوم الاستخلاف الأمر الإلهي للناس باستغلال الأرض وعمارتها وفق الإرادة الإلهية، ومن ثمة ينبغي على الناس ألا يمارسوا الفساد في الأرض لأنهم مجرد نواب لله وخلفائه.

وهكذا سيفتح تنظيم الإخوان المسلمين الطريق لعودة سلطة العلماء خريجي معاهد التعليم الديني التقليدي، الذين عانوا من التهميش مقارنة مع خريجي التعليم العصري. ومن هنا يتأكد لدينا أن ظهور الحركة الأصولية أوالإسلام السياسي يرجع في سبب من أسبابه إلى أزمة التعليم "التي عرفها قطاع التعليم التقليدي قبل غيره وسيجد أصحابه أنفسهم أمام العائق الاجتماعي والسياسي قبل غيره من متخرجي الجامعات والمعاهد العصرية. إذا كانت الحركات السياسية ذات الاتجاه الاسلامي اليوم تستقطب أنصارها الكثيرين من الكليات والمعاهد العلمية والتقنية، فهذه ظاهرة جديدة، لم يكن الأمر كذلك في السابق، ويكفي أن ننظر إلى حركة الإخوان المسلمين التي استجلبت أنصارها أولا من الأزهر والمعاهد الدينية المصرية، وظلت لسنوات طويلة بعيدة عن الجامعة"[3] .

إن اكتساح الحداثة أو النموذج الغربي الذي وسمه حسن البنا بالإلحادية والتفسخ للمجتمع المصري قد أدى إلى أن ينفصل العالم التقليدي الديني عن الأحداث والتطورات التي يعتقد أن من حقه مراقبتها ومن ثمة فإن الخطاب الذي حمله حسن البنا وسيد قطب والتيار الأصولي عامة إلى ما بعد المنار يندرج ضمن محاولة هذه النخبة التقليدية العالمة لدورها ومركزها الذي أقصيت منه بفعل الحداثة والتحديث الآتي من أوربا، والذي أحدث خلخلة في تراتبية النخب في المجتمع المصري وتكونت بالتالي نخبة متغربة جاءت من التعليم العصري زاحمت خريجي الأزهر والمعاهد التقليدية ووضعتها خارج الحلبة.

ذلك أن المجتمع المصري إبان ظهور تنظيم الإخوان عرف نوعين من التعليم: التعليم التقليدي الديني، الممثل في المدارس الدينية العتيقة وعلى رأسها الأزهر ودار العلوم في ما بعد، والتعليم العصري الحديث الممثل في المعاهد والمدارس العصرية الحديثة على النمط الأوربي التي أنشأتها الحكومة والإرساليات، وقد كان من نتائج هذه الازدواجية في المؤسسات التعليمية خلق شريحتين مختلفتين في قطاع المثقفين في مصر خريجي التعليم التقليدي وخريجي التعليم العصري، وهكذا إذا تجاوزنا بعض الانفلاتات فإن خريجي التعليم التقليدي في أغلبهم كانوا من المدافعين عن الثقافة الإسلامية التقليدية والمتشبثين بالمرجعية التراثية السلفية ميالين إلى مقاومة كل تحديث على الطريقة الأوربية، أما الشريحة الثانية فهي على العكس كانت تتجه صوب أوربا، وهذا التوجه الأوربي لهذه النخبة الأخيرة يبدومفهوما إذا عرفنا أن نشأتها ارتبطت بالتوسع الاقتصادي والثقافي والسياسي الأوربي، بل يمكن القول أنها نشأت عند نقطة تلاقي وتصادم المجتمع المحلي المصري التقليدي والمجتمع الأوربي الحديث، وهذه الولادة بهذا الشكل التي تمت عليه جعلت النخبة الحديثة من منظور النخبة التقليدية نخبة مغربة وتابعة مقلدة للمستعمر الأجنبي واعتبرت أن ما تروجه من أفكار ومفاهيم ليست سوى دسائس "دسها الأجانب للقضاء على قوة الشرق ووحدته" على حد قول حسن البنا مؤسس الإخوان(نقلا عن مقال لحسن البنا كافتتاحية جريدة الإخوان المسلمين عدد 15 السنة الأولى 1933 تحت عنوان: مصر عربية فليتق الله المفرقون للكلمة). وبالمقابل اعتبرت النخبة التقليدية من خريجي التعليم الديني نفسها المعبر الحقيقي عن الأصالة العربية الإسلامية، ولم تكن تنظر لهذا السبب بعين الرضا للنخبة العصرية التي شكلت منافسا لها في مجال الوظائف والامتيازات لأن التعليم لم يكن فقط وسيلة لتحصيل

المعارف والعلوم بل أيضا منفذا للترقية الاجتماعية. وإذا كان التوسع الكولونيالي وسيرورة التطور الداخلي للمجتمع المصري قد قادت إلى تحجيم دور المؤسسات التقليدية بالتدريج ومن ضمنها المؤسسات التعليمية الدينية فإن المتضرر الأول من هذا التغيير كان هوالنخبة التقليدية التي أصبحت تعاني من التضييق من فرص الشغل المتاحة " وشاع الشعور بأنهم ذوبضعة علمية بائرة وكانت وظائف الدولة- حتى في مستوياتها الدنيا- توصد الأبواب دونهم وإذا انفتحت لهم. فلأعمال ولقاء أجور دون ما يجد زملاؤهم من ذوي التعليم الحديث"[4]. ويفهم ذلك أيضا من خلال التبث الذي نشره مركز وثائق وتاريخ مصر الحديث عن النظارات والوزارات المصرية من أول هيئة نظارة في 1878 إلى قيام الجمهورية 1953 ،إذ يلاحظ في هذا التبث أن " أزهريا أوذا تعليم دبني لم يتول أي وزارة لأية مدة طوال ثلاثة أرباع القرن هذه. اللهم إلا أربعة هم الشيخان مصطفى عبد الرازق وعلي عبد الرازق والشيخ محمد فرج السنهوري والشيخ أحمد حسن الباقوري. وذلك من جملة عدد الوزراء التي تبلغ في هذه الفترة 298 وزيرا ، وهؤلاء لم يتولوا إلا وزارة الأوقاف، التي تشرف على الأوقاف الإسلامية وترعى شؤون المساجد... ولم يحدث قط أن تولى شيخ ذوتعليم إسلامي ولا هؤلاء الأربعة وزارة أخرى حتى ولا الوزارات التي تصلح الثقافة الإسلامية كمثلها، مثل وزارة العدل التي تضم المحاكم الشرعية، ووزارة المعارف، وحتى وزارة الأوقاف التي أنشئت في 1878 وألغيت في 1884 ثم أعيدت في 1913 فإنه على مدار 45 سنة من وجودها إلى 1953 لم يتولها وزير شيخ إلا هؤلاء الأربعة وباقي وزرائها وعددهم 48 وزيرا كانوا مدنيين ، وحتى هؤلاء الأربعة لم يزد مجموع شغلهم لها إلا نحوا من سبع سنوات ونصف وحتى هم أيضا. كان منهم الشيخان مصطفى وعلي عبد الرازق. لم ترشحهما للوزارة مشيختهما، بل لعلهما تولياها رغم مشيختهما فقد

كانا أقرب إلى جيل المؤسسات الحديثة فكريا واجتماعيا وتلقى الأول قسما من تعليمه في فرنسا والثاني في انجلترا"[5].

وهكذا يمكن القول بأن الدولة الكولونيالية ومن بعدها الدولة الوطنية الليبرالية في مصر قد استبدلت القيادة الفكرية والسياسية الآتية من المؤسسات الدينية بقيادة فكرية جديدة جاءت من خريجي المدارس الحديثة وبعثات أوربا حيث صارت المناصب الإدارية في أغلبها من نصيب هذه النخبة، وهذا ما ولد ردود فعل من خريجي التعليم التقليدي وفئة العلماء التي لم تكن راضية على هذا التهميش وقد عبر حسن البنا مؤسس الإخوان المسلمين وهوالذي تلقى علومه في مؤسسات التعليم التقليدي "دار العلوم" عن موقف هذه النخبة حيث كتب في مجلة النذير 1939 (لسان حال الإخوان) محتجا على الامتيازات التي تحظى بها النخبة الحديثة ما يلي: "قد بلغ عدد الذين في المدارس الأجنبية حوالي الخمسة والثلاثين ألفا ليسوا من أبناء الطبقات الفقيرة ولا المتوسطة بل هم من أبناء الوزراء والكبراء والمديرين والحكام والقضاة وغيرهم... فيكون منهم الوزير والوكيل والقائد والحاكم، هذه هي القيود وهذا هوالاستعمار في الواقع ".

والنتيجة أن الحركة الإسلامية وتنظيم الإخوان الذي أسسه البنا سنة 1928 وجد في أزمة التعليم ومشاكله وما كان عليه من ازدواجية في مصر أرضية ملائمة لتوسعه واستقطاب عناصره خاصة من خريجي التعليم الديني ممن كانوا يشعرون بالغبن وانسداد الآفاق. وهكذا، استطاع البنا أن يبني ليس فقط جمعية دينية ولكن حركة سياسية منظمة تنظيما محكما وصارما يخضع أعضاؤه للمرشد خضوعا تاما، إلى جانب مجلس استشاري (مكتب الإرشاد) مع وجود جناح عسكري (الجهاز السري) معد للمواجهة.

إن التجربة التنظيمية التي طبقها حسن البنا في تنظيم الإخوان وكذا خطابه الإسلامي الحركي سيتركان بصماتهما على التجارب اللاحقة، ليس في مصر وحدها وإنما في أنحاء العالم العربي وستصبح مرجعية للأصوليات المعاصرة. لكن هذه التجربة ستعرف بعد اغتيال "الزعيم" الإمام من طرف خصومه منعطفات ومحن في فترة خليفته حسن الهضيبي، الذي لم يكن في مستوى "الإمام" وذكائه السياسي والتنظيمي، لتبدأ مرحلة جديدة وعصيبة في تاريخ تنظيم الإخوان بعد صراعهم مع جمال عبدالناصر وتنظيم الضباط الأحرار وما ترتب عن ذلك من اعتقال قياديين إخوانيين وإعدام البعض الآخر، وهذا سيفتح المجال لظهور تيار سيتزعمه سيد قطب وسيكون أكثر راديكالية.

ب . سيد قطب: *مساره الفكري والحركي*

يعتبر سيد قطب مقارنة مع حسن البنا المؤسس أغزر إنتاجا من حيث الكتابة والتأليف، سواء في مرحلته الأدبية التي كان فيها منصرفا للنقد الأدبي أوفي مرحلته " الإسلامية" التي بدأت بإصدار كتابه " العدالة الإجتماعية في الإسلام" (صدرت طبعته الأولى سنة 1947) ذلك لأن المسار الفكري لسيد قطب يمكن تصنيفه إلى مرحلتين: الأولى كان فيها أديبا معجبا بالعقاد ومعاركه الأدبية. والثانية ستكون مرحلة تحول وطلاق بين سيد قطب الناقد والأديب وسيد قطب صاحب مشروع وتصور ديني إسلامي يسعى لإنجاز " اليقظة الإسلامية" أو"البعث الإسلامي" وهكذا سيأتي إنتاجه ليصب في هذا الإتجاه بدءا من كتابه "العدالة الإجتماعية في الإسلام" ثم كتبه: " خصائص التصور الإسلامي ومقوماته"، "معركة الإسلام والرأسمالية" و" دراسات إسلامية"، "نحومجتمع إسلامي"، " هذا الدين"، " المستقبل لهذا الدين"، في التاريخ، فكرة ومنهاج"، "معالم في الطريق" و"في ظلال القرآن" إلخ...

فهذه الكتابات تشكل قطيعة مع مرحلته السابقة، وتؤشر على التحول الذي عرفه سيد قطب والذي سيقوده إلى الإلتقاء مع مشروع حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين. هذا المشروع الذي كان يحمل تصورا مناقضا للتصور الوطني القومي الذي حمله تنظيم الضباط الأحرار. أي الدولة الإسلامية مقابل الدولة الوطنية القومية. وستكون البداية العلنية لهذا الإلتقاء بإهدائه كتابه" العدالة الإجتماعية" في طبعته الثانية، للإخوان، الذي قال فيه: "إلى الفتية الذين كنت ألمحهم بعين الخيال قادمين. فوجدتهم في واقع الحياة قائمين يجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم مؤمنين بقرارة أنفسهم أن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين(...). إلى هؤلاء الفتية الذين كانوا في خيالي أمنية وحلما فإذا هم حقيقة وواقع. حقيقة أعظم من الخيال وواقع أكبر من الآمال. إلى هؤلاء الفتية الذين انبثقوا من ضمير الغيب كما تنبثق الحياة من ضمير العدم وكما ينبثق النور من خلال الظلمات. إلى هؤلاء الفتية الذين يجاهدون باسم الله. في سبيل الله على بركة الله أهدي هذا الكتاب"[6].

إن هذا الإهداء لا يمكن تجاهل دلالته، ذلك أن ما كان أمنية وحلما بالنسبة لسيد قطب أصبح حقيقة وواقعا يتجسد في تنظيم الإخوان المسلمين ولهذا سيعلق زعيم الإخوان المسلمين حسن البنا على الكتاب بقوله :" هذه أفكارنا وكان ينبغي أن يكون صاحبها واحدا منا" وفعلا سيصبح سيد قطب واحدا منهم، لكن بعد أن اغتيل حسن البنا عام 1949، حيث انتخب سنة 1952 عضوا في مكتب الإرشاد للجماعة وعين رئيسا لقسم نشر الدعوة في المركز العام للإخوان، وفي 1954 تولى رئاسة تحرير جريدة "الإخوان المسلمين" لكن دوره الحقيقي سيبدأ مع سنوات "المحنة" التي سيعرفها التنظيم بعد صدامه مع جمال عبد الناصر إثر محاولة الإغتيال الفاشلة التي استهدفت هذا الأخير مما سيترتب عنه

محاكمة وسجن وإعدام العديد من أطر التنظيم وقياداته كعبدالقادر عودة ومحمد فرغلي وسيد قطب نفسه الذي سيصبح من سنة 1954 حتى سنة 1966 (سنة إعدامه) مداوما على السجون. ففي هذه الفترات العصيبة وداخل أقبية السجون وفي جوالتوتر والصدام مع جمال عبد الناصر وحركة الضباط الأحرار سيعمل سيد قطب على تقييم ومراجعة تجربة الإخوان وسيتمخض عنها مولود جديد هوما سيعرف بتيار القطبيين. وسيكون كتاب " معالم في الطريق" بمثابة دليل عمل أومنهاج لهذا التيار لتقويض ما يسميه "قطب" بالمجتمع الجاهلي الذي لا لقاء ولا تصالح معه والذي يتجسد عنده في النظام الناصري الذي لا يدين -في نظره بـ"الحاكمية لله".

في هذه المرحلة المتسمة بالصراع والمواجهة سينحوالخطاب القطبي منحى أكثر تشددا وجدرية وستكون لديه رؤية متطرفة ضد المجتمع. بل ضد المجتمعات البشرية ككل التي يرى أنها توجد في حالة "شبيهة بالحالة التي كانت عليها المجتمعات البشرية يوم جاء الإسلام أول مرة من ناحية الجهل بحقيقة العقيدة الإسلامية والبعد عن القيم والأخلاق "[7]. وهكذا انتهى قطب إلى أن حركة الإخوان والحركة الإسلامية عليها أن تراجع منطلقاتها ومناهج عملها وذلك بأن تبدأ من القاعدة وهي إحياء مدلول العقيدة الإسلامية في القلوب والعقول وتربية من يقبل هذه الدعوة تربية إسلامية صحيحة، وعدم إضاعة الوقت في الأحداث السياسية أومحاولات فرض النظام الإسلامي عن طريق الإستيلاء على الحكم. قبل أن تكون الأقعدة المسلمة مهيأة لذلك..[8] وسيعتمد قطب في التنظير لهذه المرحلة. إضافة إلى التراث الإسلامي الكلاسيكي، على قراءة للفكر الإسلامي الحديث في الهند وباكستان، خاصة ماكتبه أبوالأعلى المودودي في كتابه المصطلحات الأربع، وما كتبه أبوالحسن الندوي خاصة كتابه ماذا

خسر العالم بانحطاط المسلمين الذي ترجم إلى العربية (وصل ما بين سنة صدوره سنة 1950 حتى سنة 1959، ثلاث طبعات)، وقد كتب سيد قطب بنفسه مقدمة لهذا الكتاب اعتبره فيها من خير ماقرأ في هذا الاتجاه في القديم والحديث. إذ يُمثل في نظره "نموذجا للتاريخ كما ينبغي أن يكتب من الزاوية الإسلامية"[9]. لأن سيد قطب يرى أن التاريخ الأوربي قد وقعت فيه أخطاء وانحرافات "نتيجة عصبيتهم التي تجعل أوربا في نظرهم هي محور العالم ومركزه الدائم"[10]. واضح أن ما أثار إعجاب سيد قطب في كتاب "الندوي" هوكونه محاولة لقراءة التاريخ من مركزية إسلامية وهذا الاتجاه هوما سار عليه سيد قطب وكتب فيه مجموعة مقالات نشرت تباعا في مجلة المسلمون من 1951 إلى 1952 وصدرت تحت عنوان "في التاريخ فكرة ومنهاج" دافع فيه عن أطروحته القائلة بأن التاريخ ليس مجرد جرد للحوادث، وإنما هوتفسير وتأويل لها ما يفيد أن له نظرة نسبية للتاريخ ولذا يبدي تشككه في قيمة الدراسات التاريخية الغربية للحياة الإسلامية -ذلك على حد قوله- لا يخفى "أن كل مرئي يختلف شكله باختلاف زاوية الرؤية وكذلك الشأن في الأحداث والوقائع، والأوربي بطبيعته ميال إلى اعتبار أوربا هي محور العالم"[11] . ويخلص إلى أن المطلوب على هذا الأساس هوضرورة إعادة كتابة التاريخ الإسلامي على أسس جديدة وبمنهج آخر. وهكذا يتأكد لنا الموقف القطبي الرافض للنموذج الغربي الأوربي ومركزيته ومرجعيته ولذا فلا غرابة أنه أشاد بما كتبه الندوي، أما بالنسبة لأبي الأعلى المودودي فإن سيد قطب تأثر واستفاد من كتبه ورسائله التي كانت تنشر تباعا في مجلته الشهرية (ترجمان القرآن) بالأردية والتي ترجمت إلى العربية وظهرت منها آنذاك عدة طبعات جمعت في كتابه (المصطلحات الأربعة في القرآن) ألفت سنة 1941 . سنة تأسيس الجماعة الإسلامية في الهند وترجم إلى العربية سنة 1955 وقد ظهر تأثير

مصطلحات المودودي في كتابه "خصائص التصور الإسلامي" الذي أراد منه قطب وضع تصور وفلسفة شاملة ذات مرجعية إسلامية. لأنه "بناء على ذلك التفسير الشامل وعلى معرفة حقيقة مركز الإنسان في الوجود الكوني وغاية وجوده الإنساني يتحدد منهج حياته ونوع النظام الذي يحدد هذا النظام. فنوع النظام الذي يحكم الحياة الإنسانية رهين بذلك التفسير الشامل "[12]. وقد كان سيد قطب في بنائه لتصوره الإسلامي حريصا على المرجعية الإسلامية التراثية ورافضا لكل استعارة أوأخذ لمناهج الفكر الغربي. حيث لم يخف رغبته الشديدة في أن يكون تصوره إسلاميا خالصا. ولهذا السبب رفض قطب الفلسفة الإغريقية والفلسفة الإسلامية وعلم الكلام لأنهم في نظره مباحث غريبة "غربة كاملة عن الإسلام". ومن هذا المنطلق لم يقبل المحاولة التجديدية التي قام بها المفكر الإسلامي محمد إقبال. لأنه في نظره تأثر بالفلسفة الغربية. كما أبدى سيد تحفظه من التوجهات التجديدية لمحمد عبده في كتابه رسالة التوحيد وفي تفسيره لجزء "عم".

وعموما فإن الخطاب القطبي نَلْمَسُ فيه حضوراً لبعض آراء أبوالأعلى المودودي وموقفه العدائي من القومية والقوميين. الممثلين آنذاك في حزب المؤتمر الهندي. فأبوالأعلى المودودي الذي نادى باستقلال باكستان عن الهند. مارس تأثيرا قويا على سيد قطب والتيار الإسلامي في مصر الخمسينات بتأسيسه ل"جماعة إسلامي" وبمطلب تطبيق الشريعة الإسلامية. وندائه الذي جعله شعارا لجماعته "احملوا أيها المسلمون دعوة القرآن وانهضوا وحلقوا فوق العالم" فهذا ما سيجعل سيد قطب يعتبر أن الإسلام سيقود العالم. وأن الغرب بحداثته وحضارته يعيش مرحلة الإنهيار والأفول نتيجة أزماته وخوائه الروحي وطغيان الفردية والمادية. والبديل الحتمي الذي سيتولى قيادة البشرية هوالنظام الإسلامي. فما

هو المنهاج أو الطريق الذي سيقود إلى تحقيق هذا الهدف؟ هذا السؤال هوما حاول سيد قطب الإجابة عنه في كتابه الحركي "معالم في الطريق" وكتابه التفسيري "في ظلال القرآن" فما هي ملامح هذا المنهاج كما وردت في هذين الكتابين الأساسين اللذين يشكلان الخلاصة النظرية لتفكير سيد قطب بعد المحنة في السجون والمعتقلات؟.

الخطاب القطبي : مرجعياته ومفاهيمه الأساسية

يصرح سيد قطب في كتابيه "المعالم" و"في الظلال" أن المنهج الذي يقترحه هومنهج "رباني" وهو"حق وصواب لا خطأ فيه لأنه مبني على علم الله بمواقف الجاهلية فهويساوي الحقيقة ولا انفصام بينهما" وبما أنه "رباني" فهوعنده "أعلى من منهج يضعه العبيد" وهو"موافق للفطرة البشرية لأن الذي رسمه هوالذي خلق النفوس" . ولكن هذا المنهج بالرغم من مصدره الإلهي فهوحسب قطب في حاجة إلى الجهد البشري... أي إلى التنظيم الذي سيعمل على إنجازه وممارسته والهدف هو"إلغاء الوجود الجاهلي وإحلال الوجود الإسلامي محله" وذلك "بالدعوة والبيان لتصحيح المعتقدات والتصورات وتواجهه بالقوة والجهاد لإزالة الأنظمة والسلطات القائمة عليها"[13]. واضح من هذا الخطاب القطبي دعوته لاستخدام القوة أو"الجهاد" لإزالة الأنظمة. والسلطات القائمة التي هي في نظره أنظمة "جاهلية" ضالة، ليحل محلها "الوجود الإسلامي"، ويعتقد سيد قطب أن الجماعة المسلمة لا خيار لها إلا المواجهة والاستعداد للصدام باعتباره أمرا حتميا إذ يستحيل ـــ في نظره ـــ قيام تعايش بين ما يسميه "بالوجود الجاهلي" (الأنظمة القائمة) والوجود الإسلامي (البديل) إنها كما يقول في الظلال :"معركة بين وجودين لا يمكن أن يكون بينهما تعايش أوسلام (...) كل منها يقوم على قاعدة مناقضة

تماما للقاعدة التي يقوم عليها التجمع الآخر..."[14]. ويذهب سيد قطب بعيدا حين يقول بتكفير السلطات والمجتمع القائم بحكم أنهما يتدرجان عنده فيما أسماه "بالجاهلية" لأنهما لا يخضعان- في تصوره- لحاكمية الله، وهكذا ينتهي قطب إلى تقسيم المجتمع، إلى معسكرين أوحزبين إثنين لا يمكن وجود أحدهما إلا بنفي أوإلغاء الآخر وهذين الحزبين الإثنين يوجدان- حسب ماكتبه في إحدى مقالاته سنة 1964 في مجلة "المسلمون" في الأرض كلها :"حزب الله وحزب الشيطان".

إن من خصائص المنهاج الإسلامي كما شرحه وفصله سيد قطب في كتابيه الأساسيين "معالم في الطريق" وفي "ظلال القرآن" أنه منهاج يقوم على مفاهيم جديدة، كمفهوم الجاهلية الذي وظفه توظيفا مغايرا وأصبح عنده يعني "ليس فترة تاريخية ولكنها وضع واعتقاد وتصور في الماضي كما في الحاضر. ومفهوم الحاكمية الذي يعني الخضوع لحاكمية الله وحده ورفض كل أشكال الحكم البشرية والوضعية.

ومفهوم الجهاد الذي أعاد له سيد قطب مكانته في مجال الدعوة الإسلامية كأداة للتغيير وإقامة " الوجود الإسلامي". وهذه المفاهيم القطبية ستهتم بها التيارات والحركات الأصولية التي جاءت بعد حركة الإخوان المسلمين في مصر وفي أنحاء العالم العربي.. كما هوالشأن مثلا مع جماعة "التكفير والهجرة" الذين اعتنقوا فكرتي "الحاكمية" و"الجاهلية" اللتين قال بهما سيد قطب، و"جماعة الجهاد" التي رأت أن إقامة الدولة الإسلامية لن يكون ممكنا إلا بالجهاد والعنف. وقالوا أيضا -بتكفير الحكام، وتبنوا أسلوب الاغتيالات... فهؤلاء جميعا يرون أن إقامة حكم الله على الأرض لن يتم عن طريق الانتخابات والمؤسسات السياسية المعترف بها، أي "بالدعوة والبيان" وإنما "بالقوة والجهاد" على حد تعبير سيد قطب...

ومن هنا نخلص إلى أن جل الحركات الإسلامية المعاصرة التي تتبنى أسلوب القوة والعنف وتصنف المجتمع إلى حزبين: "حزب الله وحزب الشيطان" قد خرجت من تحت عباءة سيد قطب ووظفت "مفاهيمه" و"معالمه" في اتجاه أكثر تطرفا. علما بأن هذه "المفاهيم" و"المعالم" ظهرت في ظروف المحنة والصدام ونمت وترعرعت في ظلمات السجون وكان بين صاحبها وبين الناصرية ثأر وصراع استحالت معه المصالحة والحوار والتعايش وانتهت بإعدامه سنة 1966م. لتنتهي بذلك مرحلة تاريخية هي بمثابة البدايات للفكر السلفي الحركي.. ومرجعية من مرجعيات الحركات الأصولية في العالم العربي. وهذه المرحلة لا يمكن للباحث في تاريخ الحركات الأصولية المعاصرة تجاهلها، سواء بما أفرزته على المستوى النظري من أفكار ومفاهيم، أوما أنتجنه على المستوى التنظيمي من اجتهادات. وهناك من الباحثين من ذهب إلى أن معالم في الطريق هو بمثابة وثيقة أساسية وهامة، تساعد على فهم الأصول النظرية والأديولوجية للحركات الإسلامية في السبعينات[15] وحتى بعدها.

وعموما إذا كان كل من حسن البنا وسيد قطب رجلي مرحلة البدايات، الأول منذ تأسيس تنظيم الإخوان سنة 1928 حتى اغتياله، والثاني منذ 1954 (خصوصا بعد حل جمعية الإخوان المسلمين) حتى سنة إعدامه 1966 . فإن فكر سيد قطب أكثر من غيره، هو الذي مَارسَ جاذبيته وتأثيره على الأجيال اللاحقة من الحركات الأصولية واستفادت منه ضرورة أن يكون الدين شاملا لجميع مناحي الحياة بما فيها نظام الحكم، والسعي في إطار تنظيم حركي ووفق منهج له معالمه إلى إقامة "الحكم الإسلامي" بالقوة والجهاد.

كما تأثرت بهجومه ونقده للقائلين بالإصلاح عن طريق الدساتير والبرلمانات، وكان يعني بذلك الأحزاب المصرية بما فيهم

حزب الوفد..". والحقيقة إن سيد قطب، لم يكن يخفي ازدراءه للأحزاب والصراع الخارجي الذي يقول عنه أنه تافه. وأن حق الانتخاب وحرية الاختيار "خرافة لا تستحق المناقشة " لأن الشعب يعيش في جوع وجهل، ولا يملك وقتا ليفكر "في ذلك الترف الذي يسمونه حق الانتخاب وحرية الاختيار"[16].

وهكذا فإن سيد قطب لم يكن ذلك الرجل المنهمك في قضايا الإصلاح بل كان مشاركا ومنغمسا في القضايا السياسية، التي كان يعاني منها المجتمع المصري. كقضية "الجلاء" وتحقيق إستقلال مصر عن الانجليز وقبلها هزيمة مصر في حرب فلسطين سنة 1948 وما رافقها من فضائح الأسلحة الفاسدة.. ومعاهدة 1936 وإلغائها.. وبعد نجاح الضباط الأحرار واكب تطوراتها مجموعة من المقالات، بل يمكن اعتبار مقالاته في "جريدة الدعوة" ترمومترا يمكن أن نقيس به درجات التوتر أوالانفراج في علاقات الإخوان للضباط الأحرار. إلا أن سيد قطب أناط بنفسه مسؤولية تتجاوز ماهوسياسي مرحلي ومحلي حيث كان يطمح إلى تحقيق نظام إسلامي عالمي أوعلى حد تعبيره: استئناف حياة إسلامية وإقامة مجتمع إسلامي..

إن ثمة تحول وانعطاف في نظرنا، حدث بعد "محنة" 1954 وما تلاها من "محن" أخرى تمثلت في الاعتقال وإعدام قيادات الإخوان وأطرهم النشيطة.. هذا التحول سيضع جماعة الإخوان في تقاطع مع النظام الناصري القومي... الذي سيوصف بأنه جاهلي من طرف سيد قطب، لأن الحاكمية فيه ليست إلا لله.

إن المهمة التي أناطها سيد قطب بجماعته الإسلامية المنبثقة عن التنظيم الأم هي العمل على إزالة النظام الناصري بالعنف. ولن يكون مطلوبا من هذه الجماعة في نظر سيد قطب وضع تشريعات أوقوانين في مجال الاجتهاد الديني لأن الأولوية عنده ينبغي أن تكون لإزالة النظام "الجاهلي" لتغييره بنظام

إسلامي وبعدها تأتي مرحلة الاجتهاد الفقهي. فهوإذن يرى أن الأولوية ينبغي أن تكون هي قيام مجتمع مسلم "يقر عقيدة أن لا إلاه إلا الله وأن الحاكمية ليست إلا لله، ويرفض أن يقر الحاكمية لأحد من دون الله. وحين يقوم هذا المجتمع -يقول سيد قطب- تكون له حياة واقعية تحتاج إلى تنظيم وإلى تشريع".[17]

إن هذا المنعطف في مسار الفكر الإسلامي السلفي لما بعد المنار نحوالعمل السياسي لقلب نظام الحكم بالقوة، وإحداث التغيير بالعنف سيعمق عزلة هذا الفكر مع واقعه ويدفعه في اتجاه الانغلاق ورفض أي اجتهاد أوأي تجديد في الفكر الديني كما كان الشأن عند الشيخ محمد عبده ورشيد رضا. إن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لن يبقى كما كان عند محمد عبده أمر بالتعليم والتنوير والإصلاح أولا، بل سيصبح أمرا بالفعل والممارسة السياسية السريه، واللجوء إذا اقتضت الضرورة إلى الاغتيالات والعنف، وسيطال هذا المبدأ أولي الأمر ليضع النظام الناصري القومي خارج الإسلام وذلك بتكفيره وهذا ما سيولد خطابا جديدا لدى الحركات الإسلامية، شعاراته الكبرى هي: التكفير والهجرة والجهاد.

3 - من "الإخوان" إلى "الجماعات": خطاب التكفير والجهاد ومأزق العنف والعنف المضاد

إذا كان سيد قطب قد شكل مرحلة انعطاف راديكالي في تاريخ الفكر الحركي والسياسي الإخواني في مصر، فذلك لأنه برفضه للحزبية والإصلاح عن طريق الإنتخابات والدساتير والبرلمانات و بصراعه مع النظام الناصري وما انتهى إليه من إخفاق وبكتاباته الراديكالية التحريضية وبالأخص منها "معالم في الطريق" و"في ظلال القرآن" قد عمل على التمهيد النظري

والحركي لميلاد جيل مختلف من التنظيمات والجماعات الإسلامية التي ستنكب على مراجعة وتقييم التجربة السياسية للإخوان ونقدها نقدا جذريا، خصوصا بعد تطوراتها الأخيرة التي انتهت برموز هذا التيار إلى استراتيجية العمل في إطار الشرعية ووفق الأساليب الدستورية والقانونية، والقبول باللعبة السياسية والمشاركة في الانتخابات عبر التحالف مع الأحزاب، وهذا يعني اتخاذ موقف معتدل يسعى للتغيير "الإسلامي" بالتدرج وبوسائل سلمية عبر التغلغل في المؤسسات والنقابات والجمعيات. فهذه الجماعات الجديدة تشكل قطيعة واستمرارية في آن واحد لتجربة الإخوان. استمرارية على مستوى المشروع والهدف، وقطيعة على مستوى الأسلوب والمنهج وطريقة العمل.

إذ يرى هذا الجيل أن خيار المشاركة في الانتخابات والمؤسسة البرلمانية هوفي صالح "الأنظمة القائمة" التي هي في نظرهم "كافرة" و"جاهلة" ينبغي عدم المصالحة معها، وأن "الجهاد" وأسلوب الاغتيالات هوالطريق الوحيد لإقامة "الدولة الإسلامية" أو"الخلافة الإسلامية". ومن يمثل هذا الجيل في مصر نجد جماعتي (التكفير والهجرة) و(الجهاد). فما هي مبادئ الجماعتين؟ وثقافتهما السياسية وما هوأسلوب عملهما؟ علما بأن تيار الجماعات هذه سيمارس تأثيره على جماعات أخرى في العالم العربي حيث سينتعش بشكل كبير خطاب "التكفير" وشعار "الجهاد".

ا/ جماعة التكفير والهجرة

تستقي هذه الجماعة جل أفكارها من "معالم" سيد قطب وتستلهم تعاليم الفقيه الحنبلي تقي الدين ابن تيمية وفتاويه (من القرن 7هجرية ــ 14 ميلادية). ودعوته للجهاد لمقاتلة السلطان الظالم (فرعون)، ويتأسس خطاب هذه الجماعة على ثلاثة مبادئ: التكفير – الهجرة – الجماعة.

ـــ *التكفير* : المجتمع القائم بحكامه حسب هذه الجماعة، مجتمع الجاهلية (بالمفهوم القطبي) وذلك لأن الحاكمية فيه للبشر، فالكل في حكم الجاهلية والكل في منزلة الكفر. ولذا -حسب هذه الجماعة- ينبغي اعتزال هذا المجتمع "الكافر" وعدم التصالح معه.

ـــ *الهجرة* : إذا كان المجتمع وقادته في حكم الكفر والجاهلية من منظور هذه الجماعة فهذا يقتضي عندهم القيام بهجرة جماعية للمؤمنين. شبيه بهجرة النبي (ص) بعد صراعه مع الكفار، وذلك بهدف إعداد العدة لتعود الجماعة بعد ذلك للقضاء على "النظام الجاهلي". ذلك لأن المرحلة الأولى عندهم هي مرحلة "الاستضعاف" وإعداد الجماعة للمواجهة.

ـــ *الجماعة* : مبدأ الجماعة أساسي عندهم، إذ أنهم لايعترفون دينيا إلا بما يتم داخل جماعتهم وكل من لاينتمي إلى هذه الجماعة فهوكافر في حكم الجاهلية حتى ولوقام بكل واجباته الدينية و"للجماعة" أيضا دورها في إنجاز مهمة التغيير فهي أشبه "بالطليعة" كما حددها سيد قطب في معالمه. لأنها الفئة الموكل إليها الانقضاض على "المجتمع الجاهلي" وإزالته بالقوة.

ب – جماعة الجهاد

تعتبر هذه الجماعة – على خلاف التكفير والهجرة- أن حكم التكفير والجاهلية لا ينطبق إلا على الطبقة الحاكمة، ولذا فإن جماعة الجهاد لا تكفر المجتمع كله، بل تقتصر على الدولة، وعلى النظام السياسي، لأن جذور الفساد والجاهلية عندهم – كما ورد في كتاب "الفريضة الغائبة" لمحمد عبد السلام فرج، وهودليل عمل الجماعة – مصدره الطبقة الحاكمة، التي هي طبقة فاسدة والناس -دائما حسب المرجع- يلجأون إلى تقليد حكامهم والرجال المحيطين بهم.

ومن المبادئ الأساسية التي تهيمن على خطاب الجماعة، نجد مبدأ "الجهاد". وهذا مايلخصه عنوان الكراس الصغير "الفريضة الغائبة" السابق ذكره والذي وضعه محمد بن عبد السلام فرج، وهوأحد رموزهذا التيار ويعني بالفريضة الغائبة: الجهاد الذي يرى "فرج" أنه مهمل عند جميع الدعاة الإسلاميين، ذلك "أن إقامة الدولة الإسلامية" و"الخلافة الإسلامية" لن يتحقق إلا بالجهاد وبمحاربة ومقاتلة الحكام الذين يطبقون "أحكام الكفر". وقد انتهت جماعة الجهاد انطلاقا من تعاليم صاحب "الفريضة الغائبة"، إلى إباحة دم كل الذين يحكمون بغير شرع الله وذلك باعتماد أسلوب الاغتيالات كما حدث في عدة حالات :"اغتيال وزير الأوقاف المصري سنة1977 ، واغتيال الرئيس المصري السادات سنة 1981، اغتيال فرج فودة 1992، إلخ... ويتم تبرير هذه الاغتيالات انطلاقا من فتوى لابن تيمية "كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة والمتوثرة فإنه يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين وإن نطقت بالشهادتين". وتبقى المسألة المركزية في فكر هذه الجماعة هي العلاقة بالنظام وبالسلطة الحاكمة في مصر التي تبقى في نظرها خارجة عن الشريعة ويجب قتالها بكل الأساليب، بما فيها اللجوء إلى الاغتيالات ولهذا يرفض أصحاب هذا الاتجاه فكرة جماعة التكفير والهجرة القائلة بهجرة المجتمع إلى حين امتلاك العدة والقوة كما يرفضون فكرة الإخوان الذين يقولون بتشكيل حزب إسلامي وخوض الانتخابات والاندماج في المؤسسات، لأن هذا الخيار عندهم لن يساهم إلا في إدامة المؤسسات القائمة، ويعطي الشرعية للسلطة السياسية، فلا خيار عندهم إلا الخروج "وشق عصا الطاعة" كما يدعوإلى ذلك صاحب "الفريضة الغائبة".

وقد برز هذا التنظيم إلى الوجود بشكل علني بعد اغتيال السادات في 6 أكتوبر 1981 خاصة بعد أن انضم إليه الضابط في

الجيش المصري عبداللطيف الزمر هذا الأخير الذي لعب دورا مهما في تطوير التنظيم وتوسعه واستطاع أن يضم إليه عدة تنظيمات وجماعات إسلامية أخرى. ويقوم الهيكل التنظيمي لهذه الجماعة على مجموعات صغيرة موزعة على المحافظات المصرية، لكل جماعة أميرها الذي يتحمل مسؤوليتها وينسق أعمالها مع الأمراء الآخرين. واعتبر الشيخ الضرير عمر عبد الرحمان مفتي هذا التنظيم الذي كان يبرر شرعيا من خلال فتاويه التي كان يصدرها أعمال العنف والإغتيالات التي قام بها أعضاء هذه الجماعة، حيث كان يقول بالحاكمية كما جاءت عند سيد قطب وانطلاقا منها برر اغتيال السادات باعتباره حاكم لم يكن يحكم بما أنزل الله.كما أنه اعتبر التشريع هولله وحده وغير ممنوح للخلق أولأية هيئة سياسية أوحزب أوبرلمان. وعموما فإذا كان عبد السلام فرج المهندس الكهربائي في جامعة القاهرة، هومهندس التنظيم، فإن ضابط المخابرات السابق في الجيش المصري، هوالمخطط الإستراتيجي له. أما الشيخ الضرير عمر عبد الرحمان فهوالمفتي أوالأب الروحي لهذا التنظيم. ويشترك هؤلاء جميعا، كما تثبت ذلك الوثيقة التي تحمل عنوان البرنامج السياسي للجهاد الدعوة إلى إعادة الخلافة والدولة الإسلامية، معاداة ورفض الوطنية القطرية والقومية العربية، الجهاد من أجل إقامة حكومة إسلامية واعتبار الجهاد وسيلة وحيدة لتحقيق ذلك.

إن خطاب "جماعة الجهاد" وأسلوبها في العمل سيلاقي إقبالا في أوساط الجماعات الإسلامية الراديكالية، التي أصبحت تعتمد الأسلوب المسلح وأسلوب الاغتيالات (كما هوحاصل في الجزائر مع الجماعات الأفغانية، ما يعني بروز استراتيجية الجهاد لدى العديد من الحركات الاصولية في العالم العربي.

خلاصــــة

إن ظاهرة الأصولية أوبالأصح "المد" الأصولي الذي تـعـرفـه المجتمعات الـعـربية، له بداياته ومساره وانعطافاته. كـمـا أن لـه أسبابه الثقافية والاجتماعيـة والـسـيـاسـيـة والاقـتـصـاديـة والتعليمية، وله أيضا ارتباط بالمشاكل والـتـعـثـرات التي عرفها تطبيق نماذج التنمية والتحديث في هذه المجتمعات. كما أن لـه ارتباطا بالمواقف الاستعمارية والغربية والأمريكية من القضايا الكبـرى للعالم الـعـربي والإسلامي كقضية فلسطـين، وحـرب الخليج، وأفغانستان والبوسنة.كما يـعـزى أيضا إلى نجاح الثـورة الإسلاميه فـي إيـران(1979). فالأصولية أوالإسلام الـسـيـاسـي أوالحركات الإسلامية .وإن كانت متعددة الاتجاهات وغير متجانسة من حيث منهجها واستراتيجيتها في العمل، فيمكن تصنيفها إلى اتجاهين رئيسيين، وذلك بحسب جوابها عن السـؤال: كـيـف يمكن تحقيق "الدولة الإسلامية" أو"الخلافة الإسلامية" أو"المجتمع الإسلامي" هل بالعمل السياسي السلمي وعبر المـشـاركة في المؤسسات والقبول بقواعد اللعبة السياسة ؟ أم بالعمل المسلح وبأسلوب الاغتيالات وتكفير المجتمع؟.

فهناك إذن، بحسب الجواب عن السؤال السالف الذكر، اتجاهان:

ـــ *التيار الإخواني التقليدي* الذي تأسس مع حسن البنا في مصر حتى مأمون الهضيبي والتلمساني،والـذي لازال مـسـتـمـرا، وهواتجاه يدعوإلى الممارسة السياسية السلمية عبر الانتخابات والتحالفات، والتسرب إلى الجمعيات والنقابات،ومنظمات المجتمع المدني، بهدف إحداث تغيير من الداخل بالتدرج. ونجد نسخـا مـن هذا النموذج المصري في الكثير من البلدان الـعـربية. وهذا الاتجاه الإصلاحي يوصف عموما بالاعتدال، وعمل باستمرار على الحصول على الاعتراف الرسمي له بحزب إسلامي خاص به وغالبا ما قوبل طلبه بالرفض، كما حدث مثلا مع الإخوان المسلمين فـي مـصـر

والمغرب، ومع ذلك لم يثنهم هذا الرفض من ممارسة العمل السياسي والتقدم أحيانا للانتخابات كمستقلين. كما لجأوا إلى البحث عن تحالفات سياسية مع أحزاب أخرى، واستخدامها للعبور إلى المؤسسات السياسية. فإخوان مصر مثلا، استخدموا مظلة الوفد وحزب العمل والحزب الليبرالي مابين 1984 و1987، وقد انتهت هذه التجربة بسيطرتهم على الأحزاب المتحالف معها من الداخل وتوجيهها لصالحهم. وحسب ما تضمنه تقرير الحالة الدينية في مصر عند تناوله للحركات الدينية الغير الرسمية "الإخوان المسلمين" فإن سنة 1995 لم تخل من توتر ومواجهة بين الإخوان والدولة، إذ شنت هذه الأخيرة حملة من الاعتقالات ضد عناصر إخوانية بعدما كانت علاقتهم مع السلطة في السبعينات والثمانينات هادئة سمحت لهم بالتوسع والسيطرة على عدة نقابات مهنية وسمحت لهم بالتواجد في البرلمان. وعرف 1996 خلافات في صفوف الإخوان سواء بين جيل الشباب وجيل الشيوخ، أوبين قيادات الداخل وإخوان الخارج، وقد قام جناح منهم بمبادرة لإنشاء حزب سياسي باسم حزب الوسط، مما أعاد مجددا إلى السطح نقاشات وسط الإخوان حول مسألة الأحزاب السياسية وموقف الإسلاميين منها، وما إذا كانت الأولوية في إصلاح المجتمع أم للعمل السياسي الحزبي وهل يمكن الفصل بين المشروعين...

وفي المغرب اختار المعتدلون في الحركة الإسلامية (تيار الإصلاح والتوحيد) المشاركة السياسية بالعمل من داخل حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية وقدموا مرشحيهم للمشاركة في الانتخابات وحصلوا على تسعة مقاعد في البرلمان. وإذا كان سلوكهم السياسي البراكماتي هذا قد أفادهم في التوسع والانتشار لإسماع صوتهم فإنه أغاض التيار الآخر الراديكالي(العدل والإحسان) ، الذي اختار المقاطعة أوالمواجهة بكل أشكالها بما فيها استغلال العمل النقابي الطلابي في الجامعات.

ـــ *الاتجاه الراديكالي* المسلح الذي ينتقد النموذج الأول ويعتبر أسلوبه استسلامي وغير ذي فائدة ومن ثمة يدعوإلى اعتماد استراتيجية الجهاد والقتال والاغتيال. لأن في نظرهم لا مجال للمصالحة والمساومة مع حكام "كفرة" ومجتمعات "جاهلية" وهذا الاتجاه غالبا ما ينبثق من رحم الاتجاه الأول أويأتي بعد انقسامات داخلية تتم داخل التنظيم "الأم". إلا أن هذا الاتجاه بدأ يعرف في السنوات الأخيرة نقاشات حادة وخلافات بين جماعاته وأمرائها في الداخل والخارج حول مدى شرعية اعتماد العنف ضد المدنيين والأجانب والسياح والأقليات الدينية، كالأقباط في مصر. وورد في تقرير الحالة الدينية في مصر أن هذا الخلاف انفجر عام 1996 بعد المبادرة التي أعلنها أحد أمراء الجماعة الإسلامية بأسوان خالد إبراهيم الذي طالب إخوانه بإلقاء السلاح وإيقاف العنف ضد المسؤولين والسياح والأقباط. لكن هذا النداء لم يتم الإجماع حوله من طرف كافة التنظيمات الجهادية في الداخل والخارج، إذ استمر أعمال العنف والتفجيرات بعد ذلك حيث وقع في 4/18/ 1996 تفجير لأحد الفنادق ذهب ضحيته 18 سائحا أجنبيا، وأعلنت الجماعة الإسلامية مسؤوليتها عنه.

وإذا قمنا برصد للحركات الأصولية في العالم العربي سنجد أنها بالرغم من تعددها تتوزع بين هذين الاتجاهين، بحسب الوضعية الداخلية السياسية والاجتماعية والاقتصادية وبحسب كل بلد على حدة، وتبعا للمتغيرات الجهوية والإقليمية والدولية.

ووجود التيارين الذين يوصف أحدهما بالاعتدال والآخر بالتطرف لا يلغي أحدهما الآخر، إذ نجدهما حاضرين معا في كل هذه المجتمعات، بالرغم *ما* تعتمده الدولة من تكتيك إزاءهما، حيث تعمل بدمج التيار المعتدل، والتسامح معه بهدف احتوائه سياسيا، وبالمقابل يتم التشدد مع التيار الراديكالي. هذه السياسة المزدوجة

وإن كانت في صالح المعتدلين. فإنها لم تمنع الراديكاليين من إعلان حضورهم بأساليب متعددة تعتمد العنف. ففي مصر مثلا. لجأوا إلى ضرب القطاع السياحي كقطاع اقتصادي حيوي. بمهاجمة السياح الأجانب. كما حدث في 17 نونبر 1997. حين تمت مهاجمة حافلة سياحية في الأقصر راح ضحيتها 57 سائحا. واعتبر هذا الهجوم أعنف حادث من نوعه. وسمي في الصحافة المصرية "بمذبحة الأقصر". مما حذا بالحكومة المصرية إلى التحرك عربيا ودوليا لمكافحة ما سمته بالإرهاب. وعقدت لهذا الغرض اتفاقيات أمنية مع دول عربية مجاورة لها. كليبيا وتونس. كما تقدمت لدى بعض الدول الأوروبية بطلب تضييق الخناق على تحركات قادة الجماعات المتطرفة: الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد. هاتين الجماعتين اللتين توجد أغلب قياداتيهما في السجون المصرية منذ اغتيال السادات والمحاولات الإغتيالية اللاحقة التي طالت عددا من مسؤولي الدولة ورجال الأمن. وهذا يعني أن التيار الراديكالي، نتيجة ما تعرض له أطره وقيادييه من اعتقالات وإعدامات عمل على نقل جزء من نشاطه السياسي إلى الخارج، هروبا من ملاحقة ومتابعة السلطة، وهذا في حد ذاته يعتبر تحولا وانعطافا آخر في مسار هذا التيار، الذي لم تعد قيادته موجودة في الداخل فقط، بل انتقلت إلى أفغانستان وإلى دول أوربية وأفريقية وآسيوية، مستفيدة من حق اللجوء السياسي أحيانا، وأحيانا من المناخ الديمقراطي المتوفر في الدول الأوربية، دون أن يعني هذا عدم خضوع عناصرها لمراقبة أجهزة مخابرات هذه الدول، وقد تورطت عناصر هذه الجماعات "الجماعة الإسلامية" سنة 1995 في محاولة لاغتيال الرئيس المصري حسني مبارك في أديس أبابا (اتيوبيا) مما اضطر الحكومة المصرية إلى إحالة أعضاء هذه الجماعات إلى محاكم عسكرية ومعروف أن الأحكام الصادرة عن هذه المحاكم في مصر غير قابلة للطعن والاستئناف أمام أية هيئة قضائية أخرى.

اما في الجزائر، فإن التيار الراديكالي المتطرف بجماعاته المسلحة وأمرائها، وبعد تفكك التنظيم الام "الجبهة الاسلامية للانقاذ" واعتقال بعض رموزها وعناصر من القيادة التاريخية لجبهة الإنقاذ ولجوء بعضها الآخر لدول أوربية وأمريكا، انخرطت في مذابح وأعمال عنف طالت المدنيين وخلفت آلاف من الضحايا والقتلى بما فيهم الأطفال والنساء. وقد اتبعت الدولة والجيش في الجزائر سياسة استئصالية ضد هذه الجماعات بعد أن قطعت الطريق على جبهة الإنقاذ الإسلامي للوصول إلى السلطة عبر الانتخابات.

ومعلوم أن الجبهة كان بمثابة الوعاء الذي جمع بين مختلف الجماعات والتيارات الاسلامية في الجزائر، وقد انشق عنها تيار دعى إلى اعتماد العنف المسلح وعارض القيادة التقليدية للجبهة لقبولها المشاركة السياسية ودخول الانتخابات. وأسس "الحركة الاسلامية المسلحة" استهدفت رجال الأمن والجيش والصحفيين والفنانين وموظفي الدولة وانشقت عنها، بدورها ، جماعة أخرى عرفت باسم "الجماعةالاسلامية المسلحة" انحصر عملها في المدن، ثم ظهرت جماعة أخرى أطلقت على نفسها اسم "الباقون على العهد" وأخرى عرفت بحركة "الدولة الإسلامية" وهكذا تناسلت "الجماعات" المتطرفة في الجزائر على النمط أوالنموذج المصري، مما يؤكد أطروحة أن هذا النموذج يكاد يتكرر أويتشابه في كل البلدان العربية التي عرفت بروز هذه الظاهرة. وعلى هذا الاساس فإن التجربة المصرية في هذا المجال هي التي يتم استيرادها مع إضافة بعض التلوينات المحلية الطفيفة بحكم الخصوصيات المحلية والظرفية السياسية لكل بلد.

وقد أدى صدام هذه الجماعات مع السلطة في بلدانها إلى بروز ظاهرة تعدد القيادات وصراعها نتيجة الاعتقالات وهروب بعض الزعماء إلى الخارج حيث هناك ما يعرف بإسلاميي الداخل وإسلاميي

الخارج وبالتالي قيادات الداخل وقيادات الخارج. وهذا التعدد في القيادات نتج عنه تضارب في المواقف داخل التنظيم الواحد خاصة حينما يتعلق الأمر بالتفاوض أوالمصالحة مع الدولة وإيقاف العنف.

كما أنه لوحظ مؤخرا بروز اتجاه داخل هذه الجماعات يدعوإلى الوحدة والتنسيق وتكوين جبهة عالمية للجهاد والكفاح المسلح تتجاوز الحدود الوطنية. وقد لعبت حرب أفغانستان ضد ما سمي سابقا بالاتحاد السوفياتي والشيوعية دورا أساسيا في تغذية هذا الاتجاه وتقوية النزعة الأممية الإسلامية الجهادية التي تعطي الأسبقية للهوية الإسلامية على الهوية الوطنية والقومية. ووجدت هذه النزعة أرضيتها الملائمة ومواردها البشرية والمالية في تجمعات المسلمين المهاجرين للدول الأوربية وأمريكا خاصة من الشباب ومن الجيل الذي يعاني من التهميش وصعوبة الاندماج، وتطرح لديه بحدة مشكلة الهوية والانتماء. حيث ظهرت منظمات تستقطب "مجاهدين" من دول عربية وإسلامية متعددة مثل ماسمي "بالجبهة العالمية الإسلامية لجهاد اليهود والصليبيين"، التي يوجد وراءها أسامة بن لادن إلى جانب عناصر قيادية من الجماعات الجهادية المصرية والجزائرية مثل أيمن الظواهري أحد قياديي الجهاد الذي عارض في فتواه إمارة عمر عبد الرحمان بقوله: "لا ولاية لضرير"، وقد اعتمدت هذه الجماعات في مواجهتها مع الدولة إلى تدريب عناصرها تدريبا عسكريا صارما. وأسست لهذا الغرض عدة معسكرات في أفغانستان تحت أسماء لها دلالة دينية مثل معسكر المرابطون الذي أقامته جماعة مصرية، ومعسكر الخلافة التابع للجهاد. وهذه المعسكرات يتم فيها تدريب عناصر من مصر وغيرها.

وكان لنجاح تحالف الجيش والإسلاميين في السودان دوره أيضا في إنضاج هذا التوجه نحوتوحيد جهود الجماعات الإسلامية لما توفره السودان من إمكانيات عقد مؤتمرات ولقاءات بين أقطاب

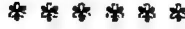
هذه الجماعة بمبادرة من مرشد الإسلاميين في السودان حسن الترابي الذي يطمح إلى أن تمتد زعامته على هذه الجماعات. غير أنه بالرغم من هذا التوجه الأممي الجهادي تبقى السمة الغالبة وسط هذه الجماعات هي وجود خلافات كما هوالشأن مثلا بين أكبر التنظيمين في مصر "الجهاد" و"الجماعة". وظهرت هذه الخلافات في انسحاب الجماعة من الجبهة العالمية التي أعلنها السعودي بن لادن رغم أن هذه الجماعة سبق أن وقعت على البيان التأسيسي للجبهة. ويبرز هذا الخلاف أيضا في موقف مختلف للتنظيمين من مسألة قتل السياح الأجانب في مصر. حيث صدرت عن أحد قياديي "الجماعة الإسلامية" (محمد مختار مصطفى) وثيقة تتضمن حكم الشريعة الإسلامية في قتل المدنيين والسياح. وتطرح الوثيقة السؤال التالي " هل الأمان (الذي هوالتأشيرة بمعناه الحديث) الذي تمنحه الحكومات الغير الإسلامية لرعايا الدول المحاربة شبه أمان". فإذا كان قياديوالجماعة أميل إلى تجنب قتل المدنيين والسياح تجنبا للدخول في صراع مع أي طرف آخر غير النظام المصرين على العكس بالنسبة لجماعة الجهاد التي لا ترى حرجا في قتلهم، باعتبارهم كفارا دخلوا إلى بلاد المسلمين، وهذا ما يفهم من كلام أحد قياديي الجهاد وأميرها في الخارج أيمن الظواهري الذي نقل عنه قوله: "هؤلاء السياح قد دخلوا بلاد المسلمين بدون إذن ولا أمان من أصحابها الشرعيين فلا أمان لهم، وإنما دخلوا بتأشيرات من الحكومة غير الشرعية الغاصبة للسلطة بالبطش والجور، فلتحمهم إذن الحكومة التي دخلوا في حمايتها". وهكذا احتدم وسط قيادات الجماعة والجهاد في الداخل والخارج في السجون وخارجها سجال حاد حول عدة قضايا تفجرت مؤخرا في الساحة المصرية بعد سلسلة أعمال العنف والقتل التي طالت المدنيين والسياح الأجانب منذ حادثة الأقصر الشهيرة، ومن ضمن هذه القضايا الرئيسية هناك القضية القديمة الجديدة التي

أثيرت من طرف سيد قطب وهي قضية تكفير الحاكم والمجتمع، أي قضية التكفير، ثم قضية قتال الطائفة الممتنعة، ثم الموقف من الأقباط ودفع الجزية، ثم الموقف من السياحة والسياح الأجانب، وتثير هذه القضايا مسألة العنف، كوسيلة للتغيير وأسلمة المجتمع. وفي هذا الاتجاه أطلقت مجموعة من السجناء الإسلاميين في مصر مبادرة عرفت وأطلق عليها "عقد أمان للمجتمع"، قام بها بالأساس عناصر من تنظيم الجماعة، غير أن تنظيم الجهاد ظل متشبثا بخطه الرادكالي الميال إلى الصدام والمواجهة وهذا ما جاء على لسان أيمن الظواهري الذي شكك في المبادرة واعتبر أن أصحابها بحكم وضعيتهم كسجناء أي في الأسر فلا يحق لهم شرعا إصدار مثل هذه الوثيقة وأنها غير ملزمة لباقي عناصر التنظيم لأن الأسر في الشريعة على حد قوله: "مسقط للولاية، فالأسير عند الفقهاء واقع تحت قهر عدوه مما يتنافى مع توليه لأية مسؤولية على من هو خارج الأسر".

وعموما فإن مدار هذا الخلاف بين الجماعتين وبين إسلاميي الداخل وإسلاميي الخارج وبين قيادات السجون وقيادات الخارج يحيل إلى السؤال الإشكالي في الثقافة السياسية للحركات الإسلامية، كيف يمكن إنجاز مشروع أسلمة الدولة والمجتمع؟ أي تحقيق التغيير هل بالعنف والجهاد المسلح؟ أم باعتماد خيار المشاركة السياسية داخل المؤسسات القائمة؟ فسؤال من أين يبدأ التغيير وكيف، هو السؤال المركزي والسياسي الأول بامتياز الذي انشغل به إسلاميو المشرق وإسلاميو المغرب وتوزعوا إثره إلى تيارين: التيار الجهادي والتيار الانتخابي.

فما هي إذا أطروحة كل منهما؟

هذا ما سنعمل على توضيحه من خلال عرض لبعض النماذج سواء من المشرق أومن المغرب، وذلك في المحور الثالث: الحركات الإسلامية وقضية أسلمة الدولة والمجتمع.



هوامش ومراجع

1. حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة بدون تاريخ، ص. 211
2. سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، دار الشروق ببروت، ط.7ص. 13، 14
3. علي أمليل....الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير ببروت، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء،1985، ص. 156
4. طارق البشري، الخلف بين النخبة والجماهير، إزاء العلاقة بين القومية العربية والإسلام، ضمن ندوة القومية والإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1 سنة1981، ص. 275
5. نفس المرجع أعلاه، ص. 282، 283
6. سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، بيروت
7. سيد قطب، لماذا أعدموني، كتاب الشرق الأوسط بدون تاريخ، ص. 10
8. نفسه
9. مقدمة سيد قطب، ماذا خسر... ص. 17
10. نفسه، ص. 21
11. سيد قطب، في التاريخ فكرة ومنهاجا، دار الشروق 1980، ط.4 ص. 37-42
12. سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، دار الشروق، بيروت، ط.7، 1980، ص. 5
13. سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، ط.6، 1979
14. سيد قطب، في ظلال القرآن، ج3، دار الشروق، بيروت، ج3 ص. 142
15. Gilles Kepel ; Le prophète et Pharaon, Edition la découverte. Paris, 1984 p 40
16. سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، ط.7، دار الشروق، ص. 12
17. سيد قطب، معالم في الطريق، سبق ذكره، ص. 33

المحور الثالث

الحركات الإسلامية وقضية أسلمة الدولة والمجتمع

من أين يبدأ التغيير وكيف؟

الحركات الإسلامية وقضية أسلمة الدولة والمجتمع :

من أين يبدأ التغيير وكيف؟

1 - في المشرق العربي : الإسلاميون بين الاتجاه الجهادي والاتجاه الانتخابي

انشغل المثقفون والحركات الأصولية في مصر وفي المشرق العربي بالمجتمع والدولة وطالبوا بالتغيير في اتجاه أسلمتهما، لكن إجماع دعاة الإسلام السياسي وجماعاته على هذا الهدف لم يحل بينهم وبين الاختلافات لحد الصراع والانشقاقات حول الطريق أوالسبيل الكفيل بإنجاز هذا التغيير، وإقامة المجتمع الاسلامي، والدولة الاسلامية، وهكذا نعثر في أدبياتهم على الكثير من النصوص والمؤلفات التي تفرغت لإشكالية التغيير التي تسمى عندهم بنظرية العمل الإسلامي يصوغونها في التساؤلات التالية: ماهوالطريق أوالسبيل لقيام دولة ومجتمع إسلامي؟ هل من فوق وبانقلاب مسلح ينتهي بالإستلاء على الدولة لكي يتم انطلاقا من الإمساك بها واسلمة المجتمع؟ أم من تحت بالمشاركة في العمل السياسي الجماهيري عبر المؤسسات والانتخابات وبالتدرج في التربية على مراحل، دون تعجل وبنفس طويل،وهذا قد يتطلب أجيالا؟. إن هذه التساؤلات تلخص الإشكالية المركزية المهيمنة على الخطاب السياسي الإسلامي بمختلف تلويناته، وهي ليست بجديدة إذ سبق أن فكرت فيها منذ البداية الحركة الإخوانية في مصر، مع تجربة الإخوان المسلمين بقيادة حسن البنا، وحسن

الهضيبي. وسيد قطب (هذا الأخير الذي خصها بكتابه " معالم في الطريق"). لكن ومع بروز مايعرف "بالصحوة الإسلامية" أوالمد الأصولي عادت هذه الإشكالية لتشغل حيزا كبيرا في كتابات الكثير من المثقفين الإسلاميين وفي الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. وهذا ما حذا بكاتب إسلامي إلى القول بأن إشكالية العمل الإسلامي أوالسبيل وهوما يسمى باللغة السياسية، الاستراتيجية والتكتيك. تشكل أخطر ما يواجه الفكر الإسلامي المعاصر[1].

إن من علامات خطورة هذه الإشكالية هوالاهتمام الذي حظيت به من لدن المثقفين الاسلاميين والعدد المرتفع من الكتابات التي خصصت لها. ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، ماكتبه الداعية المصري يوسف القرضاوي. خاصة كتابيه. " الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف ". و" الحل الإسلامي فريضة وضرورة". هذا الأخير أفرد فيه فصلا بعنوان "السبيل إلى تحقيق الحل الإسلامي" عرض فيه لأربعة سبل رائجة في ساحة العمل الإسلامي وهي :

1 - سبيل الانقلابات العسكرية
2 - سبيل الوعظ والإرشاد
3 - سبيل الخدمات الاجتماعية
4 - سبيل التنظيم الجماعي- الجماهيري.

وبنفس الاهتمام نجد دعاة آخرين. أمثال: محمد الغزالي في كتابه " مشكلات في طريق الحياة الإسلامية" وفتحي يكن في كتابيه "مشكلات الدعوة والداعية" و"الحركة الإسلامية والعمل الإسلامي"، وسعيد حوى في كتابه "دروس في العمل الإسلامي" والذي ألح فيه على درس اعتبره أساسيا. وهوضرورة المشاركة

السياسية في المجالس المنتخبة ومؤسسات الدولة. والانخراط فيها حتى ولولم تكن تتوفر فيها الخصائص الإسلامية. وضرب في هذا السياق مثلا بيوسف (النبي) الذي قبل أن يكون وزيرا لملك مصر، مع كون تشريع وقوانين ملك مصر تتعارض مع تشريعات بني إسرائيل. ومن هنا طالب الاسلاميين بعدم العزلة والمشاركة في الانتخابات والبرلمان والوظائف العامة الخ. وهكذا وانطلاقا من الجواب عن هذه الاشكالية، وسؤالها المركزي من أين يبدأ التغيير انقسم الخطاب "الأصولي"في المشرق إلى اتجاهين. أونظريتين في العمل الإسلامي: النظرية الترقبية. والنظرية الافتحامية. ولكل نظرية مفكروها وأتباعها وجماعاتها. في مصر مثلا نجد الاتجاهين معا ممثلين في كل من: "الإخوان المسلمين" كاتجاه يعمل بالنظرية الترقبية ويعتمد أسلوب المشاركة والمعارضة بالأساليب الدستورية والقانونية ويمارس"اللعبة" السياسية بكل دنيويتها بما فيها المناورات والتحالفات مع الأحزاب الأخرى حتى العلمانية منها. كتحالفهم مع حزب الوفد في انتخابات 1984 وحصولهم على سبعة مقاعد في مجلس الشعب، وتحالفهم بعد ذلك مع حزب العمل والأحرار وحصولهم على 35 مقعدا... كما انخرط الإخوان أيضا في العمل النقابي كنقابة الأطباء والمحامين والمهندسين والصحفيين واهتموا بالمجال الإعلامي والبنكي بإقامة شركات استثمار وبنوك، وبالمجال الاجتماعي والمجتمع المدني بإقامة مشاريع سكنية ومستشفيات ومدارس وجمعيات للتضامن والإحسان..

وسلموا بأن عملية تغيير المجتمع والدولة وأسلمتها عملية تحتاج إلى أجيال وإلى التربية والتدرج وذلك بأسلمة المجتمع أولا وصولا إلى الدولة بعد ذلك.

أما الاتجاه الثاني الذي يوصف عادة بالتطرف ــــ مقارنة مع الإخوان المعتدلين ــــ فهم أكثر تشردما إلى جماعات مثل جماعة

التكفير والهجرة، جماعة شباب محمد ـــ جماعة التكفير والاستحلال....الخ وهي جماعات اختارت كلها طريق الاقتحام والجهاد والعنف المسلح، بدلا من الترقب والانتظار وسلوك دروب ومناورات العمل السياسي في إطار المؤسسات القائمة كالبرلمان أوالمشاركة في الانتخابات.... فجماعة الجهاد التي تمثل هذا الاتجاه، وكما يرى أحد رموزها محمد عبد السلام فرج في كراسة وضعها للجماعة بعنوان "الفريضة الغائبة".بأن السبيل هوالجهاد وبرفض قيام الأحزاب الإسلامية ،لأن هذا في نظره يعطي الشرعية للدولة التي هي عنده كافرة ينبغي محاربتها وتقويض أجهزتها ومؤسساتها، ولهذا لا ينبغي على أعضاء الجماعة أن تولي الوظائف والمناصب في الدولة "الكافرة" كما يرفض أسلوب الدعوة والوعظ أوالعمل في الجمعيات الخيرية لأن كل هذا في نظره لن يقود إلى إقامة "دولة الإسلام" وليس لديه من طريق وحل سوى الجهاد الذي يعتبره فريضة كغيره من الفرائض الأخرى، لكنه "فريضة مهملة وغائبة" ينبغي إحياؤها واعتمادها في العمل الاسلامي.فالسبيل للتغيير بالنسبة لأصحاب هذا الاتجاه يبدأ من فوق بالاقتحام والجهاد المسلح للإمساك بسلطة الدولة لأسلمة المجتمع، فالأولوية في هذا الطرح هي إقامة الدولة الاسلامية انطلاقا من قولة لعثمان بن عفان (ض) " إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن " ولهذا ستكتسي مسألة الدولة والخلافة عند أصحاب هذا الاتجاه أهمية كبرى باعتبارها الهدف الأول الذي ينبغي أن يتجه إليه التغيير. وهنا نمسك بنقطة للخلاف بين الاتجاه الترقبي والاتجاه الاقتحامي الذي يتجلى في تحديد الأولويات هل تكون البداية من الدولة ثم بعدها إلى المجتمع أم من المجتمع في اتجاه الدولة؟ إنه على كل حال خلاف غير جوهري مادام الاتجاهين معا يهدفان إلى السلطة ويدوران حولها، فهما معا وإن اختلفت سبلها ما بين استخدام العنف واعتماد الوسائل السياسية السلمية يتفقان

في الطرح السياسي أوالسياسوي الذي يرى أن الوصول إلى السلطة كفيل بحل جميع المعضلات والمشاكل والتحديات، وهذا طرح اختزالي تبسيطي يغيب البعد الحضاري والثقافي أوبتعبير آخر " تغيير ما بأنفسنا " أولا كشرط سابق على التغيير السياسي للأجهزة والمؤسسات. هكذا إذن انقسم الدعاة وجماعات الإسلام السياسي في مصر إلى اتجاهين: "الاخوان " "والجماعات" بحسب اختيارهم لأسلوب العمل، فمنهم من اختار " الاتجاه الترقبي " بصبر وأناة ومنهم من اندفع في " الاتجاه الاقتحامي " بحثا عن السلطة في تعجل وعنف. وهذين الاتجاهين بلغت أصداؤهما إلى المغرب ـــ وهذا مايمكن تلمسه وقراءته في كتابات الإسلاميين المغاربة

2 - مثقفوالحركة الإسلامية بالمغرب والعمل السياسي:

لم يكن مثقفوالحركة الاسلامية بالمغرب بمنأى عن الخلافات المشرقية السابقة الذكر هذا مايمكن رصده في ثقافتهم السياسية وفي مواقفهم وقد تساءل "الأصولي الإسلامي المغربي إسوة بنظيره المصري والمشرقي من أين يبدأ التغيير من فوق أومن أسفل ؟ بالعمل السياسي عبر الانتخابات والمشاركة في المؤسسات أم بعمل انقلابي ؟ فكتب هوالآخر منخرطا في العمل السياسي الإسلامي التي فكر فيها المشارقة ما يلي: "تطرح بين الإسلاميين وبحدة مسألة من أين يبدأ التغيير؟ بانقلاب من أعلى يفرض بوازع السلطان ما يوجبه القرآن أم بتنشئة بطيئة صابرة لأجيال حتى يأتي التحول من الجدور[2]". إنه السؤال الإشكالي المشرقي ذاته الذي استغرق تفكير الاسلاميين وحركات الإسلاميين وحركات الإسلام السياسي في مصر وشطرها إلى شطرين، معتدلين ومتطرفين، إخوان وجماعات دعاة الجهاد المسلح، ودعاة العمل

السياسي بالمشاركة في الانتخابات والبرلمان، ترقبيين واقتحاميين...الخ فماذا سيكون جواب مثقف الإسلام السياسي في المغرب على هذا السؤال الإشكال؟ وأين يمكن تصنيف موقفه؟ هل ضمن دعاة الجهاد المسلح أم ضمن دعاة العمل السياسي السلمي؟ هل ضمن الاتجاه الترقبي أم ضمن الاتجاه الاقتحامي؟ أم أنه سيعمل في اتجاه إيجاد موقع وسط بينهما على أساس عقد تسوية بين الاتجاهين؟

كمحاولة للإجابة عن هذه الأسئلة اعتمدنا كنموذج للمثقف الإسلامي على نصوص ومؤلفات الأستاذ عبد السلام ياسين مرشد وزعيم جماعة العدل والإحسان ومؤسسها. خاصة ما كتبه في مجلة "الجماعة" (التي أوقفت بعد صدور العدد العاشر) حول "المنهاج النبوي" وما تضمنه كتيب صدر له تحت عنوان "حوار مع الفضلاء الديمقراطيين". فماذا يقول الرجل إذن عن العمل الإسلامي وسبل التغيير؟ قبل بسط مقالته في الموضوع، سنعمل أولا على تقديم العناصر المكونة لخطابه السياسي الإسلامي بمفاهيمه و"بمنهاجه النبوي" بما يتضمن من رؤية للمجتمع وحكمه عليه وسبل تغييره.

ا - الشيخ عبد السلام ياسين وخطابه السياسي والديني

المجتمع حسب مرشد جماعة العدل والإحسان، يعيش حالة الفتنة وليس جاهلية، كما عند سيد قطب. وحالة الفتنة كما حددها في كتاب له "الإسلام غدا" : "مفهوم يضم مدلولات الأزمة والتخلف وعدم الاستقرار والفوضى والإلحاد". والمجتمع حسب رؤيته غارق في أوحال الفتنة ليس فقط مجتمعه، بل كل المجتمعات المسلمة يخيم عليها "ليل الفتنة".

كيف سينجلي "ليل الفتنة"؟ أي كيف سيحدث التغيير الجذري والعميق للمجتمع "الفتنوي"؟ هذا هوالسؤال الذي سيقودنا إلى فهم نظرية ذ.عبد السلام ياسين في العمل الإسلامي وكذا خطابه وثقافته السياسية ويحيلنا بالتالي على منهجه الذي يقترحه كأداة للعمل وكنظرية تقود "العمل السياسي الإسلامي" أو"كمعالم في الطريق" على منوال "معالم" سيد قطب التي وضعها كدليل عمل بعد محنة الإخوان ومواجهتهم مع النظام الناصري. فما هوهذا المنهاج الذي يسميه "بالنبوي" والذي وضعه كدليل عمل لجماعته (العدل والإحسان) التي تعتبر إحدى أكبر الجماعات الإسلامية في المغرب.

ا - *المنهاج النبوي للشيخ ياسين: "معالم في الطريق" بصيغة مغربية:*

في افتتاحية لمجلة "الجماعة" العدد 7 سنة 1401هـ، كتب ع. ياسين مايلي:"أما الآن والمنكر أصبح معروفا والمعروف أصبح منكرا، والباطل حقا في دامس ظلام الفتنة الجبرية، فالمنهاج لابد أن ينبني على أساس الفرقان بين الحق والباطل، على أساس كتاب الله الذي وعد به المؤمنين بالاستخلاف في الأرض وعلى أساس موعد رسول الله (ص) الذي بشرنا بقيام الخلافة على منهاج النبوة بعد العض والجبر الفتنويين" وفي نفس العدد من المجلة وفي الصفحة الأخيرة نجد "رسالة في المنهاج النبوي" وفيها يتم الإلحاح على أنه "لابد من المنهاج النبوي ليشق الإسلام طريقه". واضح من خلال هذه الاستشهادات أن ما يشكله "المنهاج" من أهمية وضرورة لدى ذ.ع ياسين وواضح كذلك أن الهدف من هذا المنهاج الذي يصفه بالنبوي (وهذا له معناه، فهويحيل على تجربة النبي (ص) في نشر الدعوة كمرجعية له، وأيضا يعطي لمنهاجه شرعية دينية) هوإقامة الخلافة الإسلامية كمشروع سياسي، وهو

يشكل عنده "العلم المسبق قبل الشروع في العمل" "فهوالذي يعطي وضوح الرؤيا" لأنه يحدد الهدف ومعالم الطريق إلى تحقيق المشروع.. فما هي الرؤية التي يحملها هذا المنهاج؟ بتحليلنا لهذا المنهاج وجدنا أنه يتحرك ضمن أربعة لحظات آخرها : لحظة الاستيلاء على الحكم أوكما يقول عنها هي "يوم القومة" يوم يصل جند الله للحكم ويعيدون بناء الهياكل السياسية الاجتماعية والاقتصادية[3]. وهذه اللحظات هي التربية : التنظيم الزحف (التوسع) ثم القومة.

فهذه اللحظات الأربع ينظر إليها ذ.ع ياسين على أنها أشبه بدوائر متداخلة متسلسلة فالتربية تهيء الأرضية الملائمة لتنظيم (تكوين جماعة منظمة). والتنظيم يهيء للزحف. والزحف يعني التوسع والانتشار والاستقطاب أوكما يسميه "التغلغل في الشعب" و"احتلال المواقع" استعدادا للانتقال إلى يوم "القومة" التي يريدها ــ كما يقول ــ قومة إسلامية (يرفض استعمال مصطلح الثورة). لكن كيف ستأتي هاته "القومة" ومن سيقوم بها؟. يجيبنا ذ.ع ياسين قائلا: إن لكل " قومة" "قائمون". والقائمون عنده هم "المنابذون للحكم الجائر"[4]. وهم أيضا من يسميهم "بالطليعة المجاهدة" و"جند الله" و"الطليعة المؤمنة". وهؤلاء هم الذين براهن عليهم ذ.عبد السلام ياسين لإنجاز التغيير أوالقومة "القائمون بالحق" فهم إذن "سيقدون زناد القومة في الشعب المسلم المستضعف" على حد تعبيره. أما الجماهير فدورها مقارنة مع النخبة. المجاهدة والمؤمنة (الطليعة) دور يأتي في الدرجة الثانية فهي ليست فاعلة وإنما منفعلة لأن "القومة" أوالتغيير في منظور ذ.ع ياسين لا يقوم فقط على الحماس والغضب الجماهيري كما يسميه. وإضافة إلى تخوفه وعدم ثقته في الجماهير. فهي عنده يمكن أن تتخلى أوتخون. ويستحضر في هذا الباب تجربة الإمام الحسين بن علي الذي خانته الجماهير في صراعه مع الأمويين.

ويعتبر هذه التجربة درسا يعضد موقفه في عدم التعويل على الجماهير، وهو لهذا أيضا لايؤمن بالعمل العفوي الجماهيري الغير المنظم.ويرى، كما يقول، أن القومة لايجب أن تكون رد فعل غير منضبط إذ يلزم تخطيط وتعبئة[5].

إننا إذا أردنا أن نختزل محتوى"المنهاج النبوي" كما يقدمه صاحبه فسنجده ينطلق من رؤيته وحكمه على مجتمعه بأنه مجتمع فتنوي ينبغي تغييره في اتجاه إقامة المشروع الإسلامي (الخلافة)، وذلك بالعمل السياسي المنظم، وفق تصور ومنهاج يعطي وضوح الرؤيا، ومعالم الطريق إلى الهدف الذي هوتقويض "المجتمع الفتنوي." وللوصول إلى هذا الهدف أوالمشروع ينبغي المرور من مراحل متسلسلة يؤدي أحدها إلى الآخر ويكمله. فهناك أولا مرحلة التربية ثم مرحلة تأسيس جماعة منظمة من النخبة أوالطليعة هي نواة جماعة المسلمين التي ستحرك الجماهير "يوم القومة" والتي يعول عليها كثيرا ــ أكثر من تعويله على الجماهيرــ فهي كما أكد ذلك "نواة جماعة المسلمين ومحركوها ومحيوها وخادموها وقادتها"[6]

وهذه "النخبة" التي يتوقف عليها التغيير، يرى، ع ياسين أن عليها أن تعمل وسط الشعب والمجتمع، لا أن تعزل عنه وتقاطعه، لأن الانخراط وسط الأمة-على حد قوله- يسمح بإحصاء "وضبط المعلومات" والأرقام وتطور الأحداث والعلاقات "وهذا بدوره يساعد "على فهم الواقع، وفهم الواقع كما يقول، يمكن من التخطيط للمستقبل ووضع خطة التغيير" (الجماعة/عدد 9 / ديسمبر 1981 ص 106) ويضيف في نفس الاتجاه أن "معرفة موضوع التغيير وحجمه وكمه وكيفه وتطوره وقوى الصراع فيه ومن حوله "مقدمة" وباب ليدخل جند الله بإرادته الإيمانية على المستقبل من باب العلم" (وباب ليدخل جند الله بإرادته الإيمانية على

المستقبل من باب العلم (نفس المرجع). إنها إذن دعوة صريحة لعدم اعتزال المجتمع وهي دعوة مخالفة لما يتردد في أدبيات بعض الإسلاميين المشارقة الدين نادوا باعتزال المجتمع وهجره بدعوى أنه جاهلي وكافر(كما نجد مثلا في كتابات سيد قطب وجماعة التكفير والهجرة) وانسجاما مع هذه الدعوة نجد أن ذ.ع ياسين يرفض خطاب التكفير حيث انحاز إلى الاتجاه الإخواني المعتدل الرافض الذي دافع عنه حسن الهضيبي في كتابه "دعاة لا قضاة" ردا على تطرف القطبيين. وما قاله كثناء على الكتاب وإشادة به. ما جاء كتعليق في مجلة (الجماعة عدد 9 ديسمبر 1981 ص 130). حين اعتبر ماجاء فيه "درس من أهم الدروس" وأن الأولى "الجد في حمل أنفسنا على الاستقامة. لا التوجه إلى المسلمين بالتكفير" وفي نفس المجلة يكتب معلنا على لسان جماعته "إننا لا نكفر أحدا لم ينطق بكفر". وسيظل هذا الموقف الإيجابي الرافض لتكفير المجتمع والأفراد ثابتا وحاضرا في خطاب ذ.ع ياسين. ففي كتابه الأخير الذي يحمل دعوة "للحوار مع الفضلاء الديمقراطيين." نجده لا يتوانى في نقد أصحاب الاتجاه التكفيري الذين يعتبرهم من الذين ينفرون من المجتمع ويعادونه ويخرجون عليه ويكفرونه. (ويصف حالتهم على أنها حالة "التشرد النافر من المجتمع" حوار مع الفضلاء الديمقراطيين ص 101ـــ100).

هذه إذن هي عناصر ومكونات "المنهاج النبوي كما يقدمه ذ.ع ياسين وهومنهاج أراد منه صاحبه أن يكون دليل عمل للطليعة "المؤمنة" التي يعول عليها في إنجاز التغيير الذي يريده "قومة" لمحاصرة الباطل المنكر وتقويض حصونه ثم لبناء صرح الحق لبنة. لبنة بجهاد لا يكل"[7]. وإضافة إلى هذه الغاية من المنهاج فهويتأسس على جهاز مفاهيمي ذومرجعية إسلامية يتمركز حول المفاهيم التالية:

ــ *الفتنة* : ويختلف عن مفهوم "الجاهلية" الذي استخدمه سيد قطب. والفتنة تعني لغة الاضطراب والبلبلة في الأفكار. وقد ورد مصطلح الفتنة في القرآن بعدة استعمالات منها: الفتنة كابتلاء واختبار الإنسان. مثل قوله تعالى "ونبلوكم بالشر والخير فتنة" ومنها الفتنة كعذاب كقوله تعالى :"ذوقوا فتنتكم" والفتنة كفعل تتضمن معنى الافتتان بشيء ما لدرجة والانصراف عن غيره وفي هذا يقال مثلا: فتنة امرأة أوفتنة المال...إلخ.

وذ. ع. ياسين يستعمل مصطلح "الفتنة" بحمولته الدينية والقرآنية إضافة إلى معناه اللغوي أي الفوضى والاضطراب في الأفكار. والمجتمع الفتنوي عنده. هوالمجتمع الغارق في أوحال الفتنة أي الفوضى والتخلف والأزمة والإلحاد ويكون المسلم فبه يعاني من الابتلاء والاختبار في دينه ونفسه كما يكون فيه الآخرون في حالة فتنة مولهين ومعجبين بالمال ولذات الحياة على أساس أن الأموال و"والاولاد" وكل مظاهر المتع الدنيوية ماهي إلا فتنة تتصرف "المؤمن عن التفكير في الآخرة....الخ. ويكون الحكم على المجتمع بالفتنة أكثر اعتدالا وتوسطا من الحكم عليه بالجاهلية الذي يستدعي الحكم بالتفكير. سيما وأن الحكم بالفتنة لا يستدعي ذلك. ولهذا يصرح ذ.ع ياسين "إننا لانكفر أحدا لم ينطق بكفر"[8].

ــ *القومة* : يعطيها كمقابل "للثورة ولكنه يرفض استعمال هذا المصطلح العلماني. وينحدر هذا المصطلح (القومة) من الجدر اللغوي ق-و-م وهي فعل جماعي يراد بها الوقوف والنهوض وتحمل أيضا معاني نجدها متضمنة في "القومة" كما فكر فيها ذ.ع ياسين فهي عمل حركي يراد به النهوض :"تحقيق النهضة" أو"الصحوة" ويهدف إلى مقاومة الباطل وإحقاق الحق وإظهاره وتقوم المعوج بتقويض مجتمع الفتنة. والقومة عنده لا يريدها إلا "قومة إسلامية".وتتطلب القومة وجود من يقوم بها أي القائمون.

ـــ *القائمــون* : القائمون كما يقول عنهم هم "المـنـابـذون للحكم الجائر" أي القائمون بالحق الذين سينهضون به، ويظهرونه، ويقيمونه وهم أيضا الطليعة-المجاهدة.

أوالمؤمنة-وهم الذين- سيقدحون " زناد القومة" وهم "جند الله" المكلفون بإقامة الحق ومجتمع " العـدل والإحسـان" . ولا تخفى الشحنة الدينية للمصطلح. إذ نجد مرجعيته في بعض الآيات القرآنية، خصوصا حينما ترتبط بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الشعائر الدينية.

ـــ *الجهاد* : هوأيضا مفهوم يتكرر في جل كتابات ذ. ع. ياسين وهويعني عنده أحيانا جهاد النفس بالتربية والتهذيب وأحيانا بمعنى القتال الذي يظل حاضرا عنده حين يفكر في "القومة" إذ لا قومة عنده بدون جهاد أي بدون قتال. وغني عن البيان ما يحمله مصطلح الجهاد من معاني دينية وهناك من رجال الدين من يعتبره ركنا من أركان الإسلام.كما نجد أن هناك من الجماعات الإسلامية من اتخذته إسما لها "جماعة الجهاد" مثلا. إلخ...

ويتخذ مفهوم الجهاد أيضا عند ذ. ع. ياسين صيغة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما أنه يضع تمييزا بين جهاد النفس وبين الجهاد المسلح دون أن يفصل بينهما على أساس أن أحدهما يكمل الآخر. وتحليل مفهوم الجهاد كما وضعه ذ. ع. ياسين يؤدي بنا إلى طرح مسألة التغيير أوإشكالية العمل الإسلامي بسؤالها المركزي: من أين يبدأ التغيير؟

ب - عبد السلام ياسين والجواب عن السؤال السياسي: من أين يبدأ التغيير؟ وكيف؟

كتب ع. ياسين في "حوار مع الفضلاء الديمقراطيين" تحت عنوان تساؤلي " التغيير من فوق أومن تحت" ما يلي:

" تطرح بين الإسلاميين وبحدة مسألة من أين يبدأ التغيير؟ بانقلاب من أعلى يفرض بوازع السلطان ما يوجبه القرآن اوبتنشئة بطيئة صابرة لأجيال الخير حتى يأتي التحول من الجذور؟ إن هذا السؤال الإشكالي ليس جديدا على صاحب "حوار مع الفضلاء الديمقراطيين".إذ سبق أن حاول تقديم إجابة عنه وفي كتاباته السابقة في الثمانينات من خلال قراءته لتجارب ونظريات في العمل الإسلامي، خاصة تجربة الإخوان في مصر وتجربة الثورة الإسلامية في الإيرانية مع الخميني وكذا كتابات كل من حسن البنا، وسيد قطب، وحسن الهضبي من مصر وأبوالأعلى المودودي من باكستان وغيرهم.

ويقف ذ. ع. ياسين كثيرا أمام " الثورة الإسلامية" في إيران، فيقول عنها بأنها قومة مباركة وانتصار تاريخي عظيم، وهي عنده "درس" موجه للأمة الإسلامية. ولم يتردد في الدفاع عنها ضد خصومها من سماهم بحاملي لواء الحمية الجاهلية القومية وحين وقعت الحرب بين العراق وإيران وضع نفسه في صف "ايران المسلمة".واصفا الخميني بسماحة الإمام المجاهد محاولا تبرئته مما ألصقه به من تهم التكفير والدجل وادعائه أنه الإمام المهدي المنتظر مرجعا هذه التهم إلى خصومه العلمانيين والقوميين الذين يقول عنهم أنهم " أنصار الباطل". ومع هذا التمجيد للثورة الإسلامية في إيران وإشادته بالخميني ك"إمام مجاهد" إلا أنه تحفظ من اقتباس النموذج الخميني، لأن هناك عائق لمغربة " هذه التجربة لأنها تستمد مقوماتها الفكرية والعلمية من تراث الشيعة" على حد قوله، فالعائق إذن مذهبي لا يمكن تجاوزه. أما عن النظرية المودودية (نسبة إلى المودودي الباكستاني) فهي يصعب اقتباسها لانها هي الاخرى تطرح صعوبة لكونها نشأت في ارض مختلفة" على حد تعبيره.

وبصدد تجربة الإخوان في مصر وكتابات مفكريهم وقاداتهم، فنجدها حاضرة في نصوصه ومؤلفاته. هذه التجارب استفاد منها، خاصة ما كتبه حسن البنا وسيد قطب وحسن الهضيبي. وقد أثنى كثيرا على كتاب هذا الأخير " دعاة لا قضاة". لكن في النهاية نجده تعامل معها هي الأخرى بنفس الحذر والإنتقائية. وانتهى في الأخير إلى أنها بالرغم من إيجابيتها تطرح صعوبات عندمحاولة تطبيقها في غير موطنها. لأنه يعتقد بان " طبيعة المهمة (مهمة التغيير والعمل)، تختلف من قطر إلى آخر وهكذا... والنتيجة أنه ليست هناك نظرية واحدة وعامة في العمل الإسلامي صالحة لكل المجتمعات، بل ينبغي احترام الخصوصيات المحلية لكل مجتمع وقطر" بما فيها توفر هامش من الديمقراطية، إذ أن توفره ، يساعد، إذا ما استغل بذكاء للتوسع والإنتشار وهكذا لا يفوت الإسلامي المغربي أن ينبه إلى ضرورة أخذ الفروقات بعين الإعتبار. ويقول في هذا الباب أن هناك بلدانا، فيها "يحق التنظيم المسلح والمواجهة المسلحة لتدمير دولة الكفر والفساد". وبلدان أخرى يرى " فيها الكفر والفساد بنسب ومقادير أخرى، لكن فيها زعم باحترام الديموقراطية. فهذه -يقول- " جهادها إن كان ذكيا يستعمل سلاح العدو..."(م. الجماعة ...) أي الأسلوب الانتخابي الديمقراطي.

فهل بهذا تصبح الديموقراطية عنده مجرد وسيلة تمكنه من الوصول إلى السلطة وقد ينقلب عليها فيما بعد؟...لأن الإسلامي المغربي يعتبر الديموقراطية على حد تعبير ع. ياسين " "شيخة عليلة" في بلادها، فقدت مصداقيتها. وما هي إلا " مسرح تمثيل وبهرجة، ومن وراء المسرح مصالح ورأس مال ومساومات وبيع وشراء "[9]. وهوإلى جانب هذا يظل وفيا للغاية التي يعمل من أجلها وهي إقامة دولة الشورى الإسلامية وتحقيق قومته لتخليص المجتمع من "أوحال الفتنة" ولا يقبل بديلا آخر ولوكان دولة القانون، ولهذا فإن السؤال كيف سيتحقق التغيير؟ ومن أين سيبدأ؟ يظل

سؤالا سياسيا حاضرا بثقله في كل كتابات ذ.ع ياسين التي كتبها سابقا أومؤخرا. حيث نجده في حوار مع الفضلاء الديمقراطيين يعود لنفس الإشكال ولنفس السؤال السياسي معترفا بأنه سؤال إشكالي يطرح بحدة بين كل الإسلاميين، ولكن الإجابات تختلف من تنظيم لآخر، ومن حركة لأخرى "فحركة مثل حركة الجهاد أوحزب التحرير تبنى استراتيجيتها على حساب التغيير من أعلى، تعطيه الأسبقية وتسارع إلى هدم الكيانات الفاسدة بجهاد مسلح"[10]. أما عن الإخوان المسلمين فيقول عنهم :"وللإخوان المسلمين وهم رواد الميدان نظر آخر لا يستعجل بل يترقب الأفق البعيد الذي ينبت الله فيه الذرية الإسلامية نباتا حسنا يحي الله به الأرض بعد موتها..."[11]. ثم يضيف معلقا على النظريتين كاشفا عن موقفه اتجاههما ومعبرا في آن واحد عن نظريته التوفيقية، يقول: "ولكلا النظربن اعتبار. إذ ترقب الأفق البعيد ضرورة، واقتحام معاقل الكفر واجبة. والجمع بين المذهبين إنما يقدره أهل الزمان والمكان، إنما يرجح هذا الانتظار أوتلك المناجزة من هوداخل المعركة يوازن ويحكم"[12]. وهوفي دعوته إلى الجمع بين المذهبين، حركة الجهاد وحركة الإخوان أي ما سميناه سابقا النظرية الاقتحامية والنظرية الترقبية، لا يفوته أن ينتقد الذين يتشبثون بنظرية واحدة ثابتة في كل زمان ومكان ويقول:"ويخطئ في نظرنا من يتخذ من أحد طرفي المعادلة مبدئية ثابتة، مغمض العين الأخرى"[13]. فهوإذن يعمل على إيجاد صيغة للتسوية بين النظرتين، ناظرا إليهما على أنهما غير متعارضتين بل متكاملتين لأنه وكما يقول من ينقض على السلطة دون أن تكون له قاعدة مجاهدة تبلغ حدا أدنى من الامتداد وقاعدة معنوية خلقية قوامها ثقة الشعب واستعداده، إنما يغامر بتجربة مآلها الفشل والإجهاض ومن نظر إلى الأفق البعيد يوشك مع الزمان أن يسترخي، ويكل إلى الأجيال غير المسماة حمل عبء كان الأحق أن يبادر هوإليه متى فتح الله."[14].

إن عبد السلام ياسين وهويعرض للنظريتين المشرقيتين، الاقتحامية (جماعات الجهاد) والترقبية (الإخوان) المتعارضتين والتي كانتا وراء الخلافات والانشقاقات داخل الحركة الإسلامية في المشرق، نجده يتجه لتجاوز هذا التعارض، تاركا تطبيق إحداهما لتقديرات أهل الزمان والمكان، أي للقيادة أوالنخبة التي يكل إليها مهمة التغيير واختيار أسلوبه وتوقيته بحسب موازين القوى وما تقتضيه الظروف والشروط الاجتماعية والسياسية والتاريخية، حتى لا تنتهي التجربة كلها إلى الفشل والإجهاض، ولتجنب أية مغامرة غير محسوبة المقدمات والنتائج. ماذا يعني هذا الاهتمام الزائد الذي يوليه المثقف الإسلامي المغربي (وهوهنا ذ . عبد السلام ياسين) لهذه المسألة؟ هل مصدر هذا الاهتمام راجع إلى كون الخطاب الإسلامي السياسوي بالمغرب ماهوإلا قراءة لخطاب الإسلام السياسي المشرقي ومن ثمة سيستعير "الإسلامي" المغربي أسئلة وإشكالات ومفاهيم الإسلاميين المشارقة أم هناك وحدة في الإشكالية والقضايا والعناصر في الخطاب الإسلامي السياسي في كل المجتمعات العربية؟

إن اهتمام عبدالسلام ياسين بمسألة التغيير وبإشكالية العمل السياسي الإسلامي وما تطرحه من مشاكل وصعوبات بين دعاة "الاقتحام" ودعاة "الترقب والانتظار" يدفع إلى تأكيد التساؤلات السابقة كاحتمالات ممكنة "فالإسلامي" المغربي ليس مفصولا عن نظيره المشرقي فهويستعيد ثقافته السياسية ويقرأ خطاباته ويعيد طرح أسئلته والتفكير في إشكالاته ومشكلاته ويسعى للإستفادة من أخطائه معترفا بوجود اختلافات من قطر إلى قطر، كما أنه حين يهتم بالخلاف بين نظريات العمل الإسلامي فهويعكس الخلاف داخل حركات الإسلام السياسي بالمغرب حول الموضوع فاهتمامه لا يعبر عن هم نظري فقط، ولكن أيضا عن مشكل سياسي قائم في واقعه يبحث له عن حل... وذ.عبد السلام

ياسين قدم حلا وسطيا وتوفيقيا لتجاوز "المعضلة" التي عانى منها زميله "المشرقي". فهل هذا الحل كفيل بتحقيق وحدة النظرية والسبيل في العمل الإسلامي لدى الحركة الإسلامية في المغرب؟ وهل توفق ذ.عبد السلام ياسين في إيجاد التسوية الصعبة التي فشل فيها الإسلاميون المشارقة؟ أم أن محاولته لا تغدوأن تكون حلا مؤقتا لتجنب الخوض فيما قد يؤدي إلى الخلاف الداخلي ثم الانشقاق (تشظي الجماعات كما حدث في مصر) ؟ أوالصراع بين تيارات الحركة الإسلامية في المغرب. وأخيرا فإن الاهتمام والتفكير في مسألة التغيير ومن أين يبدأ؟ من لدن المثقفين الإسلاميين المغاربة (نموذج ع. السلام ياسين) يعني من ضمن ما يعنيه أن هناك مشكلا سياسيا تواجهه الحركة الإسلامية لم يحسم وهومشكل جوهري في ثقافتها السياسية لأنه لايؤثر فقط في رؤية وتعامل هذه الحركة مع الدولة، وإنما يوجه أيضارؤيتها وعلاقتها بالمجتمع المدني والسياسي بما فيه الأحزاب الديمقراطية الوطنية. كما يعني حاجة هذه الحركة إلى المزيد من الوضوح وتعميق الاجتهاد في كثير من قضايا الفكر السياسي (أومايسمونه بالفقه الحركي والسياسي) حتى تتجنب الكثير من "الأمراض" والانحرافات المشرقية ولتنخرط فعلا في حوار ديمقراطي مع الفضلاء الديمقراطيين. لأن الحوار الديمقراطي لا يتأسس على العنف ورفض الديمقراطية وقيمها علما بأن هذه الأخيرة أصبحت ملكية مشتركة للإنسانية جمعاء ومن حق كل مجتمع أوثقافة أن تأخذ نصيبها منها وأن الذين يترددون إزاءها من دعاة الهوية الثقافية أوالأصالة بدعوى الخصوصية ورفض هيمنة الحداثة أوالعلمنة أو النموذج الغربي إنما يضفون المشروعية على الاستبداد الداخلي . ونظرية الحكم التقليدية التي تلغي دور الإرادة العامة وسيادة الشعب وهذا يحيل إلى سؤال إشكالي حول مدى انسجام أوتعارض الإسلام مع

الديمقراطية وقيمها. وهوسؤال انشغلت به نخبة من قادة ومفكري الإسلام السياسي المعاصر سنتَعرف على نماذج منهم في المحور الرابع.

* * * * * *

هوامش ومراجع

1. منير شفيق. الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات. دار البراق للنشر- تونس. ط3. 1991 ص 135
2. عبد السلام ياسين. حوار مع الفضلاء الديموقراطيين مطبوعات الأفق. البيضاء 1994. ص.109
3. مجلة الجماعة. عدد 9 ديسمبر 1981. . ص 104
4. م. الجماعة العدد 10. سنة 82. ص 132
5. نفس المرجع+. ص 132
6. ع ياسين. حوار.... ص 98
7. ع ياسين. حوار.... ص 97
8. مجلة الجماعة. مرجع سبق ذكره
9. حوار مع...ص 60
10. حوار مع...ص 110
11. نفس المرجع. ص 110
12. نفس المرجع. ص 110
13. نفس المرجع. ص 110
14. نفس المرجع. ص 110. 111

المحور الرابع

سؤال الديموقراطية في الخطاب الإسلامي المعاصر

سؤال الديمقراطية
في الخطاب الإسلامي المعاصر

الديمقراطية التمثيلية الحديثة، التي تبناها الغرب منذ دخوله عصر الحداثة، تعني في إحدى تعاريفها المتعددة، كونها "POLYARCHIE ELECTIVE" كما عرفها. أحد المنظرين السياسيين المعاصرين (روبرت دال) أي أنها نظام سياسي، يكون فيه تأثير الأغلبية مضمونا عبر أقلية منتخبة بشكل تنافسي[1].وهي أيضا "نظام حكم يكون فيه الحكام مسؤولين عن أعمالهم في المجال العام أمام المواطنين الذين يتحركون بصورة غير مباشرة من خلال المنافسة والتعاون بين ممثليهم".

أما ألان تورين Alain TOURAIN فيعرفها في كتابه "ماهي الديمقراطية؟" بأنها مجموعة من القواعد الأولية والأساسية التي تحدد من هو المخول له حق اتخاذ القرارات الجماعية، وهي عنده لا تقتصر على مجرد الإجراءات والضمانات الدستورية، بل هي "نضال تخوضه ذوات فاعلة في ثقافتها وبحريتها ضد منطق الهيمنة"[2]. وهذا يجعل الديمقراطية مرتبطة بالحرية.والشروط الإجرائية التي يجب أن تتوفر في الديمقراطية السياسية الحديثة هي بحسب "دال":

1 - أن تكون الرقابة الدستورية على قرارات الحكومة بشأن السياسة من صلاحية مسؤولين منتخبين.

2 - لجميع الراشدين حق التصويت وحق الترشيح.

3 - للمواطنين حق التعبيرفي القضايا السياسية دون خشية تعرضهم للعقاب.

4 - للمواطنين الحق في الإخبار والإعلام والبحث عن المعلومات البديلة..

5 - للمواطنين حق تشكيل جمعيات ومنظمات مستقلة وأحزاب.

هذه هي الشروط الإجرائية التي يتفق عليها أغلب المنظرين السياسيين للديمقراطية الحديثة. ويؤكد ألان تورين إضافة إلى ما تقدم أنه لا وجود للديمقراطية بدون مجتمع سياسي فاعل ومستنقل) (Societé Politique Autonome) وانتخابات حرة ومشاركة سياسية إذ "أن ضعف المشاركة يؤدي، حسب تورين، إلى ضعف الديموقراطية" ووعي بالمواطنة La citoyenneté هذه الأخيرة التي تعني وعي المرأ أولا أنه مواطن وليس مجرد موضوعات للدولة.ويلح "تورين" على شرط المواطنة باعتباره يشكل عنصرا أساسيا في النظام الديمقراطي، إذ لا وجود للديمقراطية إلا بالقدر الذي يكون فيه الأفراد مواطنين تحترم كرامتهم وتكون حقوقهم مضمونة ومتى فرضت قيود على ممارسة حقوق المواطنة يمكن حينئذ أن تنتفي الديمقراطية، مثل حق الاقتراع حق الترشيح إلخ، إضافة إلى الحقوق التي تحددها المواثيق الدولية حول حقوق الإنسان والمواطنة.

غير أن هذه التعاريف السابقة الذكر، يركز أغلبها على الإجراءات والآليات الديمقراطية، بينما أصبح الاتجاه المعاصر يميل إلى النظر إلى الديمقراطية بكونها أيضا ثقافة وقيما وسلوكا ومواقف قبل أن تكون مجموعة من المؤسسات والتدابير الإجرائية، وهذا التصور نجده حاضر في كتاب ألان تورين "ماهي الديمقراطية"، وبهذا فإننا حين نتحدث عن الديمقراطية، فبهذا المعنى، أي باعتبارها

ثقافة وقيما أيضا. والسؤال الذي نطرحه في هذا السياق هوكالتالي. إذا كانت الديمقراطية بقيمها وآلياتها في طريقها لأن تصبح كما قال الباحث "غسان سلامة" "نوعا من الملكية المشتركة للإنسانية"[3]. فهل حصلت لدى تيارات ومثقفي الإسلام السياسي قناعة بالمساهمة والتعاطي مع هذه الملكية الإنسانية المشتركة؟ أم على العكس من ذلك نجد لدى هذه التيارات مواقف سلبية ومعارضة للديمقراطية وقيمها؟

يعرف العالم العربي الإسلامي، وسط مثقفيه ونخبه وفاعليه السياسيين نقاشا ما فتئ يتكرر هنا وهناك. تصاحبه دعوة يرددها بعض مثقفي حول ما إذا كان الأخذ بالديمقراطية ملائما للخصوصية الثقافية والدينية للمسلمين، وشاعت مع هذه الدعوة فكرة مفادها أن الفكر والتراث الإسلامي يتعارض مع النموذج الغربي للديمقراطية، وأن القيم الديمقراطية وحقوق الإنسان ليست ملكية مشتركة للإنسانية عامة وبالتالي ليست كونية، ورفع أصحاب هذه الدعوة شعار الخصوصية والأصالة والدفاع عن الهوية، وأقاموا بذلك جدارا إديولوجيا سميكا أمام أية دعوة تنويرية أواتجاه يدعوأويعمل من أجل دمقرطة المجتمعات العربية الإسلامية وتحديثها، وشكلوا جبهة أوتيارا محافظا يعادي الديمقراطية وحقوق الإنسان لزعمهم أنها أفكار وقيم مستوردة أوأنها تعبر عن حضارة مادية ملحدة، إلى غير ذلك من النعوت السلبية التي كيفت شريحة من الرأي العام وخلقت لديها، في وعيها ،تعارضا وخصاما بين الديمقراطية والإسلام، علما بأن هذا التعارض لا يوجد إلا في أذهانهم وهونتاج تأويلاتهم للدين، جعلوها هي الدين نفسه. غير أن هذا لا يعني انعدام وجود تيار ديموقراطي إسلامي يدافع عن أطروحة انسجام الإسلام مع الديمقراطية وعدم تعارضهما، مما يفيد وجود تيارين أوثقافتين سياسيتين وإن كان لهما نفس المرجعية الدينية فلهما في الديمقراطية نظر مختلف.

إن السؤال حول ما إذا كان الإسلام معارضا أومنسجما مع ثقافة الديمقراطية، ومؤسساتها؟ هوإذن سؤال إشكالي من ضمن الأسئلة الكبرى التي ينشغل بها الوعي الإسلامي السياسي المعاصر، لأننا نعيش في عصر تشكل الديمقراطية أهم عناوينه وأبرزها، وقد اختلفت الإجابات والمواقف بين هذا التيار أوذاك، وبين هذا المفكر الإسلامي أوذاك، بين مدافع عن الديمقراطية ومعارض لها، وبين داع للتوسط والتوفيق بينها وبين الشورى، وللتذكير فإن سؤال الديمقراطية وما يجره من أسئلة أخرى حول نظام الحكم في الإسلام وعلاقة الدين فيه بالسياسة، وهل السلطة في الإسلام دينية وسياسية؟ أم هناك انفصال بينهما؟ مما يعرف بمسألة العلمنة وموقف الإسلام منها، كل هذه الأسئلة رغم راهنيتها وجدتها فهي قديمة، وسبق أن كانت موضوعا للتفكير والتساءل منذ دعاة الإصلاح والتجديد الديني عند الأجيال السابقة، مثل جيل رفاعة الطهطاوي، في مصر 1801-1873 الشيخ الأزهري الذي عينه محمد علي إماما لأول بعثة دراسية أرسلها إلى باريز، وعاد منها بعد خمس سنوات، وألف كتابه "تلخيص الإبريز في أخبار باريز"، وإذا كان جواب الطهطاوي واضحا من حيث إقراره بعدم التعارض بين ما رآه في أوربا من نظام سياسي ديمقراطي ودستوري قائم على العدل والمساواة والحرية، وبين الإسلام، وقال بأن: "ما يسمى في أوربا بالحرية هونفسه ما يسمى في ديننا بالعدل والحق والشورى والمساواة، ذلك لأن حكومة الحرية والديمقراطية هي عبارة عن نشر العدل والحق بين الناس وإشراك الأمة في تقرير مصيرها"[4]، ولم يجد الشيخ الأزهري المصري المسلم وهويقارن بين ثقافته وثقافة غيره حرجا في القول بالأخذ والاقتباس من الآخر رغم أنه مخالف له في الملة، فنجد لديه اقتباسات من الفكر السياسي لمونتيسكيوفي تفريقه بين السلطات الثلاث وضرورة تقييد سلطة الحاكم واعتبار الأمة مصدرا للسلطات[5].

وإذا نحن تركنا جيل الطهطاوي وخير الدين التونسي ممن عاشوا صدمة الحداثة الأوربية، ولم ينغلقوا بل بالعكس عملوا على مد الجسور بين ثقافتهم، وتراثهم الإسلامي وبين الحداثة، على قدر فهمهم وما سمحت به ظرفيتهم التاريخية، فإننا نعثر على محطات أخرى كان فيها سؤال الدين والسياسة والعلمنة وطبيعة الحكم في الإسلام حاضرا بالقوة، كما هوالشأن مع شيخ أزهري آخر هوعلي عبد الرازق 1888-1926، الذي أصدر كتابه الإسلام وأصول الحكم سنة 1925، خلف ضجة وردود فعل عدائية وسط التيار التقليدي المحافظ وكلفه ذلك أن سحبت منه شهادة الأزهر، وممن تصدوا له آنذاك بالرد، السيد رشيد رضا صاحب "المنار" الذي ألف في الموضوع كتابه "الخلافة أوالإمامة العظمى". وقد أكد الشيخ علي عبد الرازق أن الإسلام "ليس سياسيا وينبغي البحث عن أنظمة الحكم والدولة ليس في الفقه، وإنما في العلوم السياسية"[7]. وكان لقرار كمال أتاتورك 1924 بإلغاء الخلافة أثره القوي كحدث سياسي في إثارة ليس فقط مشكل الخلافة وإنما مشكلة علاقة الدين بالسياسة في الإسلام وهل يتضمن القول بالفصل بين الديني والسياسي أوالعكس.

ونجد أيضا لدى جماعة الإخوان المسلمين في مصر مع حسن البنا في العشرينات صدى لهذا السجال حول الإسلام والسياسة، ونظام الخلافة، حيث نجد أن حسن البنا مؤسس الإخوان ومرشدهم كان في بدايته ميالا إلى الأخذ بالنظم الحديثة في الحكم، فإضافة إلى خوضه الانتخابات المصرية سنة1945، كان يردد أن "نظام الحكم الدستوري هوأقرب نظم الحكم في العالم كله إلى الإسلام"[8]، فعنده أن "مبادئ الحكم الدستوري التي تتلخص في المحافظة على الحرية الشخصية.. وعلى الشورى واستمداد السلطة من الأمة وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب... وبين حدود كل سلطة من السلطات، هذه الأصول كلها..تنطبق كل الانطباق على تعاليم

الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم"[9]. فهويقر صراحة بعدم التعارض بين تعاليم الإسلام والحكم الدستوري الديمقراطي التمثيلي الذي يعتبر الامة مصدرا للسلطات، ويضع حدودا فاصلة بين السلطات، كما في الفكر السياسي الليبرالي عند منتسكيودون إنكار أنه استعمل بدل مصطلح الديمقراطية مصطلح الشورى، وهذا تحوير لغوي توفيقي احتفظ معه بمضامين الديمقراطية مع ترجمتها إسلاميا إلى الشورى، مما يفيد أن تحفظه ينصب بالأساس ليس على الإجراءات التي تتضمنها الديمقراطية ولكن على التسمية والمصطلح، وهذا مالم يستمر مع سيد قطب الذي سيرفض النظرية الديمقراطية الدستورية جملة وتفصيلا، ومعها الفكر السياسي الحديث، ويعارضها بنظريته في الحاكمية، التي تنفي أن يكون الشعب مصدرا للسلطات، مما يعني أن هذا الأخير قد قطع كل صلة له بالفكر السياسي الدستوري الحديث، و"أساسه القائم على اعتبار الأمة أوالشعب مصدر السيادة في التشريع والحكم"[10]. ودون الخوض في تفاصيل هذه النظرية التي تعتبر انتكاسة لما قبلها، ومدى تعبيرها فعلا عن تعاليم الإسلام ونصوصه وروحه، فالمهم أن سيد قطب والقائلين بعده بنظريته في الحاكمية التي استمدها من المودودي، قد قطعوا ليس فقط مع الإصلاحية السلفية التي اجتهدت في مد الجسور بين تعاليم الإسلام، مفاهيم الحداثة وقيم الديمقراطية وإنما أيضا، مع مرحلة البنا الفكرية والسياسية إذ أن سيد قطب والذين جاءوا بعده ممن تأثروا بخطابه، ساروا بالإسلام السياسي في اتجاه الخصام مع مفاهيم الحداثة وقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان (انظر ما كتبناه عن سيد قطب في هذا الكتاب)، وبهذا يكون الخطاب القطبي قد ساهم في تكون ثقافة سياسية لدى جماعات الإسلام السياسي ترفض التعددية والديمقراطية وتدعوإلى استخدام العنف للوصول إلى السلط، عاملة بذلك على مقاطعة المجتمع

والدولة وتكفيرهما. وهذا المد الأصولي المتشدد هوالذي أعاد مجددا إلى الواجهة النقاش حول أهمية الديمقراطية، وعلاقتها بالإسلام، وهل هناك تعارض بينها وبين تعاليمه؟، وبالتالي هل ينبغي الأخذ بها كنظام للحكم وكثقافة وكقيم تنظم العلاقات في المجتمع وتؤسس لقواعد المشاركة السياسية، وممارسة الاختلاف في إطار من التسامح واحترام التعددية والرأي الآخر، دون ادعاء أي طرف باحتكار الحقيقة دينية كانت أوسياسية؟ وفي ارتباط بهذه الأسئلة أثيرت علاقة الشورى بالديمقراطية وهل الشورى هي الديمقراطية؟ أم أن الشورى شيء والديمقراطية شيء آخر؟ كجواب عن هذه التساؤلات نستعرض مجموعة من وجهات نظر في الديموقراطية والشورى صدرت عن بعض مثقفي الإسلام السياسي، أوممن يتبنون أطروحتهم بهدف استجلاء مواقف مثقفي الإسلام السياسي، ومعرفة مدى تضمن ثقافتهم السياسية لضرورة الديمقراطية، علما بأن مواقفهم واجتهاداتهم ليست موحدة ومنسجمة إذ نجد منهم من يرفض الديمقراطية كمفهوم وكمصطلح غربي لأنه مستورد ويقبل بالديمقراطية كآليات وإجراءات وتدابير، ومنهم من لا يرضى عن مصطلح الشورى بديلا وينعت الديمقراطية باللادينية والإلحاد ومنهم من يريدها "ديموقراطية إسلامية" ومنهم من نحت مصطلحا جديدا وفق فيه بين الشورى والديمقراطية سماه "بالشورقراطية".

وممن انشغلوا بمسألة الديمقراطية في علاقتها بالشورى من ممثلي التيارات الإسلامية، نجد راشد الغنوشي أحد قياديي النهضة (وهوتيار إسلامي في تونس). فماذا يقول عن الديمقراطية؟

ا - الغنوشي : الديمقراطية كالشورى

يرى الغنوشي أن الديمقراطية كالشورى، والغرب في نظره أخذ الشورى وطورها ولذلك فهولا يرى مانعا من أخذها (أي

الديمقراطية) لأنها بمثابة بضاعة للمسلمين ردت إليهم. يقول: "لا حرج علينا أن نأخذ بأي جديد نافع. الحكمة ضالة المؤمن يلتقطها أينما وجدها. والغرب اقتبس واستورد من علومنا ومعارفنا ما أسس عليه بنيانه ونما به معارفه حتى إذا نمت تلك المعارف التي أسسها على علومنا وجاءت إلينا مع الدبابات الغربية استوحشناها وقلنا هذا كله شيء. لا فرق بين دباباته وديمقراطيته وأفكاره. لكن عقلاءنا رفضوا الاسم وأخذوا المسمى"[11].

فالغنوشي إذن لا يجد حرجا في الأخذ بالديمقراطية في مسماها أي في مضمونها، بما يعني أن رفضه يتجه إلى المصطلح وليس إلى المضمون. وهذا ما يتأكد في موضع آخر حين يقول بأن "الديمقراطية اعتراف بالجميع. الديمقراطية مساواة وتداول على السلطة وحق الشعب أن يختار... الديمقراطية ليست أن تختار معارضيك وإنما أن تروض نفسك على الحوار والتفاهم معهم... الديمقراطية كالشورى ليست مجرد أسلوب في الحكم للتعبير عن إرادة الأغلبية أوالإجماع وإنما أيضا منهج للتربية وعلاج التطرف بالحوار... إن الإسلام يمتلك القدرة على استيعاب الصيغة الديمقراطية وترشيدها"[12].

إن هذا الكلام حول الديمقراطية من طرف الغنوشي يبدومتقدما، إذا قورن بما نجده لدى معاصريه، من دعاة الإسلام السياسي. فإضافة إلى تصريحه بأن الإسلام يمتلك القدرة على استيعاب الديمقراطية وأساليبها، فهوأيضا يتضمن فهما للديمقراطية بما هي ليست مجرد مجموعة من المؤسسات والتدابيرالإجرائية وإنما باعتبارها ثقافة ونظاما من القيم ومن السلوك الذي ينبغي غرسه بالتنشئة والتربية في نفوس الأفراد وفي ثقافة المجتمعات، لتتعلم ممارسة أسلوب الحوار بدلا من اعتماد أسلوب التطرف والعنف.

ولهذا فإننا نجد لدى الغنوشي دعوة إلى القبول بالديمقراطية البرلمانية التعددية لأنها عنده وكما يقول: "الأداة المثلى المتاحة لوضع شريعة الله موضع التطبيق". فهوإذن لا يرى من طريق لأسلمة المجتمع والدولة. أي بوضع شريعة الله موضع التطبيق كما يقول إلا بالنضال الديمقراطي. ورفض هذا الطريق في نظره قد يؤدي "إلى الارتماء في المجهول وتقديم خدمة مجانية لخصوم الأمة ونهضتها".

هل يعني هذا أن خيار الديمقراطية عند الغنوشي هو مجرد خيار مؤقت يتم فيه استخدامها كطريق للوصول إلى السلطة وبعدها يتم التنكر لها؟ أم أن الديمقراطية عنده خيار استراتيجي لا تراجع عنه؟ نظرا لأن تيار النهضة الذي يتزعمه الغنوشي عانى من نتائج الاستبداد وغياب الديمقراطية. إن الغنوشي لا يجيبنا صراحة عن هذا التساءل. لكننا نستشف من نصوصه ما يفيد ميله إلى الديمقراطية وفهمها له. ليس فقط كأداة سياسية ولكن أيضا كثقافة وسلوك. وهذا ما جعله ينتقد اعتماد العنف كخيار من طرف بعض تيارات الإسلام السياسي.

ب - *حسن حنفي: الفقه السياسي الإسلامي هونظام ديمقراطي*

أما حسن حنفي المفكر الإسلامي الذي يدعوإلى يسار إسلامي. فهويقول بصدد علاقة الإسلام بالديمقراطية: "أنا لا أتردد لحظة واحدة في أن أجعل النظام الإسلامي ديمقراطيا. لأن الإمام (الحاكم) ممثل السلطة السياسية مبايع من الناس. والإمامة عقد وبيعة واختيار وبالتالي فهي عقد اجتماعي بينهم وبين الحاكم. إذا أطاع شروط العقد فعلينا السمع والطاعة فإن عصا نصحناه. فالدين النصيحة وأمرنا بالمعروف ونهينا عن المنكر... مبدأ الحكم في الإسلام هوالبيعة والاختيار والشورى... فالفقه السياسي

الإسلامي بلا مواربة هونظام ديمقراطي يقوم على الانتخاب العام الحر..."[13].

واضح من حوار حنفي مع الديمقراطية أنه لا يخفي قناعته بكون الديمقراطية لا تتنافى مع الإسلام، وأن السلطة السياسية في الإسلام تستمد شرعيتها من العقد الاجتماعي، أي البيعة، ويظهر أن الهم الأساسي لدى حنفي هوكيفية الحد من استبدادية الحكام، والديمقراطية عنده يمكنها أن تحد من هذا الاستبداد، لأن الحاكم (الإمام مبايع من الناس، والبيعة كما أولها اخيار وانتخابات حرة، وبالتالي فهي تجسيد للعقد الاجتماعي كما في الفكر السياسي الغربي الحديث، ويأتي دور العلماء (المثقفون) للقيام بمهمة النصح (أي إبداء النصيحة وممارسة الحسبة أوالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هوترجمة لمفهوم المعارضة بمعناه السياسي الحديث، وهكذا يمتزج في خطاب حنفي المفاهيم والمصطلحات الحديثة، وتترادف مع المفاهيم والمصطلحات التراثية الإسلامية، ويتم ترجمة هذه بتلك، فالبيعة عقد اجتماعي والمعارضة أمر بالمعروف وإبداء للنصح، والشورى ديمقراطية والإمام الحاكم هوالسلطة السياسية، والعلماء هم المثقفون إلخ، وبهذا، يكون حنفي وفيا لمنهج رواد الإصلاح السلفيين المتنورين ممن عملوا على تأصيل وترجمة المصطلحات الإسلامية التراثية إلى مصطلحات ومفاهيم حداثية، آملين بذلك مد الجسور بين ما هوخصوصي وماهوحداثي.

ولم يكتف حسن حنفي كمثقف ملتزم بهذا المجهود الاجتهادي التجديدي لتأصيل مفاهيم الحداثة داخل التراث الإسلامي وإنما انخرط على مستوى الممارسة في القيام بدور المعارضة وإبداء النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مواجهة استبداد الحاكم أنور السادات، الذي أعلن حنفي معارضته ونقده له حين قام بزيارته للقدس في إطار سياسة التطبيع مع

إسرائيل، وتعرض من جراء هذه "النصيحة" إلى طرده من الجامعة وسجنه، وقد ضاعف من محنة حنفي أنه يرى بأن النظام الاقتصادي والاجتماعي في الإسلام هوأقرب إلى الاشتراكية منه إلى الليبرالية الرأسمالية. هذا ما جعله في توجهه الإسلامي يميل يسارا ،وما اختياره لتسمية اليسار الإسلامي للتيار الذي يتزعمه إلا تعبيرا عن هذا الاتجاه الاشتراكي.

ج - محمد عمارة: الشورى لا تتميز عن الديمقراطية...

أما المفكر الإسلامي محمد عمارة فهولا يبتعد كثيرا عن الأطروحة التي توفق بين الإسلام والديمقراطية والشورى، إذ يعتبر أن العلاقة بين الحاكمين والمحكومين في الفقه السياسي الإسلامي تتحدد وفق مبدإ التعاقد الدستوري بين الأمة وأولي الأمر، مشيرا في هذا الصدد إلى أن أول دستور إسلامي كان هوالصحيفة التي وضعها النبي في المدينة، مستدلا على ذلك بنظرية الاستخلاف. وعموما فإنه يقول بالتعاقد وبضرورة نزع التقديس عن البيعة. لأن البيعة عنده تكون للحاكم مما يعطي الحق في المعارضة ومشروعيتها في الإسلام معتمدا في ذلك على سيرة الخلفاء الراشدين الذين كانوا يقبلون بالمعارضة ويتسامحون معها، كما جاء في خطبة الخليفة أبوبكر بعد توليته "إن أخطأت فقوموني".

أما الشورى عند محمد عمارة، فتعني استخراج الرأي، والاستخراج يعني الإشراك في اتخاذ القرارات في إدارة العمران أوالأسرة صعودا إلى المجتمع والدولة- وهويقول مقارنا إياها بالديمقراطية "بأنها لا تتميز عن الديمقراطية الغربية في الآليات والمؤسسات والخبرات" إلا أنه يسجل وجود فارق جوهري بينهما في كون الديمقراطية الغربية تقوم على القول بحرية الإنسان المطلقة بينما الشورى تقيد هذه الحرية[14] . مما يعني أسبقية حقوق الله على حقوق الإنسان عنده.

وعموما فإن أغلب مثقفي ومفكري التيارات الإسلامية، في اتجاههم العام بدأت تحصل لديهم قناعة بضرورة الديمقراطية، وأصبحت مطلوبة لديهم الآن بعد أن كانت مرفوضة بالأمس فهل حصل ذلك فقط على مستوى الشعارات أم أيضا على مستوى التطبيق؟ المهم أن الديمقراطية تبقى مطلبا للجميع لكن ليس كل الجميع، إذ لا زال هناك خصوم أشداء للديمقراطية داخل تيارات الإسلام السياسي وغيره، ممن يتمترسون وراء شعارات الخصوصية والهوية، ويضعون تعارضا بين التراث والحداثة وبين الإسلام والديمقراطية، وهؤلاء يحركهم هاجس الخوف على الهوية، وكما يقول رضوان السيد في تقييمه لهذا الاتجاه، فإن المحرك له هو: "مسألة الهوية والخوف عليها ومحاولة الحفاظ عليها بكل الوسائل، واعتبار أن الغرب هوالمهدد الأساسي لهذه الهوية"[15].

ويمكن تفسير صحوة هذا الموقف المتشبث بالهوية والرافض للغرب وقيمه بالرجوع إلى الظروف السياسية الدولية التي أفرزتها حرب الخليج والصراع مع إسرائيل ونظام العولمة والأمركة، والاختراق الثقافي للغرب، حيث وجد العالم الإسلامي والعربي نفسه في مواجهة وصراع غير متكافئ مع الغرب، ما جعل تيارا من الإسلام السياسي المعاصر يميل إلى العداء وعدم التسامح مع الغرب وثقافته كرد فعل على عداء الغرب وعنفه.

وقد فسر الأستاذ ع.الجابري هذا الموقف الميال إلى القطيعة الجدرية مع ثقافة الغرب ونظمه وقيمه بكونه موقفا إديولوجيا يعبر عن تلك الآليات المعروفة من آليات تأكيد الذات والدفاع عن النفس[16] .

والآن ماذا عن مثقفي الإسلام السياسي ودعاته بالمغرب؟ وهل نعثرفي ثقافتهم السياسية على قبول بالديمقراطية وقيمها؟ وهل لديهم قناعة بضرورة الديمقراطية وحقوق الإنسان؟ وبالتالي

هل تتضمن خطاباتهم وأدبياتهم السياسية والدينية ثقافة ديمقراطية؟ تقوم على احترام التعددية والقبول بالاختلاف والرأي الآخر. وتدعو إلى التسامح ورفض العنف؟ الجواب عن هذه التساؤلات سنبحث عنه من خلال قراءتنا وتحليلنا للثقافة السياسية للحركات الإسلامية بالمغرب، عند كل من تيار الإصلاح والتوحيد والعدل والإحسان خاصة ماكتبه الداعية الشيخ عبد السلام ياسين.



هوامش ومراجع

1. Lexique de SOCIOLOGIE POLITIQUE, Bertrand Badie, Jacque gerstlé, ed, Puf, p. 36
2. ألان تورين، ماهي الديمقراطية؟ دار الساقي، بيرت، لبنان.ط. الأولى، 1995، ص، 20
3. غسان سلامة، أين هم الديمقراطيون؟ ندوة: ديموقراطية من دون ديموقراطيين. مركز دراسات الوحد العربية، لبنان، بيروت الطبعة الأولى، 1995، ص، 9
4. م الدسوقي شتا، مكتبة مدبولي القاهرة بدون تاريخ، ص:262
5. ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، الطبعة الثالثة دار النهار للنشر، 1977، ص:98
6. وجيه كوثراني، الدولة والخلافة في الخطاب العربي، دراسة ونصوص، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 1996
7. نفسه ص:26-27
8. حسن البنا، من رسائله، نقلا عن ع.أومليل، الإصلاحية العربية.، دار التنوير بيروت، الطبعة الأولى، 1985 ص:166
9. البنا، نقلا عن نفس المصدر أعلاه، نفس الصفحة
10. علي أومليل، الإصلاحية العربية، سبق ذكره، ص:167
11. راشد الغنوشي، مجلة المنطلق، عدد110، سنة 1995.ص.32-33
13. حسن حنفي، مجلة المنطلق، عدد110، 1995.ص:59
14. محمد عمارة، نفس المرجع ص: 52-53
15. رضوان السيد، حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر، نقلا عن جريدة الراية، 14 ماي، 1996، عدد196، ص:15
16. ع. الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1994، ص، 42.

المحور الخامس

الحركة الإسلامية بالمغرب وسؤال المشاركة السياسية

الإصلاح والتوحيد-العدل والإحسان-البديل الحضاري

الحركة الإسلامية بالمغرب
وسؤال المشاركة السياسية
الإصلاح والتوحيد - العدل والإحسان
البديل الحضاري

إذا كانت الحركات الإ سلامية في المشرق موزعة بين تيارين متعارضين، بل ومتصارعين أحيانا بحكم اختلاف جوهري في ثقافتيها لسياسية، من حيث ميل أحدهما إلى المشاركة والإندماج ومهادنة السلطة، والآخر إلى المقاطعة والمواجهة معها، فما هو حال هذه الحركات في المغرب ؟ وما هي نوعية ثقافتها السياسية وعلاقتها بالدولة والمجتمع السياسي والمدني وما موقفها من الديموقراطية وحقوق الإنسان بما فيها حقوق المرأة؟ وكيف كان أداؤها وسلوكها السياسي اتجاه مبادرات الدولة والمجتمع السياسي؟ وهل حصل لديها تحول نحواعتماد قيم وأسلوب التفاوض والتراضي والتسوية ؟ أم أنها تتبنى ثقافة وأسلوب الصراع والمواجهة ؟

إن الدارس والمتتبع للحركة الإسلامية بالمغرب في السنوات الأخيرة لايمكنه إلا أن يسجل تنامي هذه الحركة واتساعها خاصة في الجامعات . كما أنه لايمكنه إلا أن يقر بأنها غير منسجمة من حيث ثقافتها السياسية، ونظريتها في العمل السياسي الإسلامي، بحيث أن هذه الحركة يتوزعها تياران أساسيان أحدهما يميل إلى الاندماج والمشاركة السياسية وفق أسلوب واستراتيجية تقوم على التوافق والتراضي، وتكونت لديه بوادر قابلة للتطوير نحووعي بأهمية الديموقراطية وضرورتها كآلية وكشروط إجرائية تقوم على حق الاقتراع وحق الترشيح وتداول السلطة والتعددية

والتسامح .. والتسوية. أما ثانيهما فيضع نفسه على مسافة من المؤسسات ويتردد في الاندماج والمشاركة السياسية. ويميل أكثر إلى استراتيجية المواجهة والصراع في سلوكه السياسي. وتتسم مواقفه لحد الآن بنوع من التشوش إزاء الديموقراطية وآليتها ومفاهيمها. وهذان التياران الأساسيان هما اللذان يتقاسمان الآن الحركة الإسلامية بالمغرب. وقد ازداد تمايزهما وضوحا بعد التحولات الجارية في المغرب على المستوى السياسي والدستوري خاصة بعد تقديم الدستور المعدل للاستفتاء في 13 شتنبر 1996 وبدء الحديث عن التراضي والتناوب والتعبئة للمشاركة في الإنتخابات. إن هذا المعطى السياسي كان له وبلا شك تأثيره في تعميق هذا التمايز والاختلاف بين التيارين الممثلين في كل من جماعة الإصلاح والتجديد سابقا (التوحيد والإصلاح حاليا) وجماعة العدل والإحسان. ونحن لن نتتبع المسار التاريخي للحركتين بقدر ما سنهتم برصد سلوكهما وأدائهما السياسي خلال سنة 1996و1997 انطلاقا من تحليل لخطابهما وأدبياتهما السياسية. مع عرض للثقافة السياسية لكليهما.

1- التوحيد والإصلاح (الإصلاح - التجديد سابقا) وترجيح المشاركة

عرفت حركة الإصلاح والتجديد سنة 1996 منعطفين أساسيين أوحدثين مهمين أولهما انضمام مجموعة من قيادييها وأطرها إلى حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية (MPDC) لعبد الكريم الخطيب في يونيو1996 بعد مؤتمر استثنائي. وثانيهما توحيد حركة الإصلاح والتجديد مع رابطة المستقبل الإ سلامي لأحمد الريسوني في13 مارس1996. فما هي إذن دلالة الحدثين ودوافعهما وأهدافهما وكذا نتائجهما على وضعية الحركة الإسلامية بالمغرب؟

أ - الإصلاح والتجديد والحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية*

إن انضمام مجموعة من قياديي وأطر الإصلاح والتجديد إلى حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية هوحدث لا ينبغي تجاهله لأنه يشكل بداية حقيقية للتسييس العلني والمباشر للحركة الإسلامية بالمغرب أوعلى الأقل لتيار منها، وانتقالها من حركة ثقافية دينية إلى حزب سياسي وهذا مكسب طالما طالبت به هذه الحركة في السنوات الأخيرة. رغم أنه قد يفسر بأنه بمثابة خطوة لاحتواء هذه الحركة في جزئها القابل للاندماج بهدف تحييد الجزء الآخر الذي يتبنى أسلوب الصراع والمواجهة. ولم تأت هذه الخطوة صدفة بل كانت نتيجة تفاوض تم إنضاجه عبر مراحل وبعد أن حصلت الإرادة السياسية بإدماج الحركة الإسلامية الميالة للاعتدال في الحياة السياسية المغربية. حيث تعاملت الدولة بتسامح مع هذه المبادرة. ويمكن اعتبار لجوء قياديي وأطر الإصلاح والتجديد للعمل من داخل حزب الخطيب بمثابة حل توافقي مشروط، سمح لإسلاميي الإصلاح والتجديد بولوج مضمار العمل السياسي الحزبي الشرعي، للتفكير بعدها في المشاركة في الاستحقاقات المقبلة والتطلع إلى البرلمان وهذا ما لم يخفيه عبد الإله بنكيران، أحد قياديي التجديد والإصلاح الذين انضموا إلى حزب الخطيب حيث قال في تصريح له لجريدة "مغرب اليوم"[1]، إن انضمام حركته إلى حزب الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية هوتعبير عن توجه جديد للحركة الإسلامية المغربية للانتقال من المجال الثقافي إلى التعبير السياسي، حيث أن هذه الحركة كانت أنشطتها لا تتجاوز الجامعات والأوساط المثقفة .

* - غير الحزب إسمه وأصبح يعرف بحزب العدالة والتنمية بعد عقده لمؤتمره الوطني في 4 أكتوبر 1998.

أما بعد هذا الانضمام فستتوفر لها إمكانية الممارسة السياسية الواضحة بما فيها المشاركة في الانتخابات المحلية والبرلمانية، كما لم يخف أيضا طموحه بالفوز في الانتخابات البرلمانية المقبلة بعدد يؤهلهم للحصول كما قال: "على فريق برلماني على الأقل".

وقد قامت جريدة "الراية" الناطقة باسم الإصلاح والتجديد في عددها الصادر في 4 يونيو1996، بتغطية إعلامية مكثفة احتفاءا منها بهذا الحدث الذي أظهرت ابتهاجها به. حيث أبرزت في صفحتها الأولى مقتطفات من البيان الختامي للمؤتمر ،من مثل أن"الحركةملتزمة بقيم الحرية والديموقراطية وحقوق الأنسان وسيادة القانون في إطار المقومات الإسلامية". وتضمنت الجريدة كلمات كل من الأمين العام د.الخطيب وعبدالإله بنكران الرجل الثاني في القيادة، هذا الأخير الذي اعتبر المؤتمر ميلادا جديدا للحركة، وما قاله: "نحن مع نظامنا الملكي الدستوري ولكن على أساس ما اتفقنا عليه من أول يوم من الكتاب والسنة والإسلام، نحن مع الحرية والديموقراطيه وحقوق الإنسان ولكن على أساس لا يتجاوز حدود الإسلام... نحن مع السمع والطاعة لأولي الأمر ولكن في المعروف"، ولم يفته أيضا إضافة إلى هذه التأكيدات اختياره للحوار والمسالمة وأنه لا يبتغي العنف سبيلا، وواضح أنه في هذه الكلمة، يلتزم بـ :

1 - الاعتراف بالملكية الدستورية كأساس لنظام الدولة.

2 - نبذ العنف كوسيلة للتعبير السياسي.

3 - القبول بالديموقراطيه وحقوق الإنسان في حدود الإسلام.

وهذه المبادئ ذاتها هي التي أكد عليها البيان الختامي للمؤتمر، إضافة إلى اعتزام الحركة المشاركة في الاستحقاقات المقبلة، ومطالبته بنزاهة الانتخابات ليس باعتبارها فقط مطلبا سياسيا وشعبيا وإنما لأنها كذلك "دين يعبد الله به ، لأن التزوير مخالفة

واضحة لأحكام الشريعة التي تأمر بالأمانة وتنهى عن شهادة الزور»[2].

وقد انبثقت عن المؤتمر الاستثنائي للحركة أمانة عامة من سبعة أعضاء تمت المصادقة عليها على أساس توافقي وهم: د. عبد الكريم الخطيب كأمين عام، إضافة إلى عبد الإله بنكيران وعبد الله بها، ود. حسن الداودي، د. سعد الدين العثماني، ومحمد خليدي، وعبد الله الوكوتي. ويلاحظ على هذه التشكيلة أن أطر الإصلاح والتجديد الأربعة يكادون يشكلون الأغلبية، مما يمكن معه التساؤل عن قدرة هذه الأطر مستقبلا على توجيه مسار الحزب نحوالأسلمة .

وقد استرعى حدث انضمام مجموعة من قياديي الإصلاح والتجديد إلى الحركة الشعبية، اهتمام الصحافة والإعلام المحلي والدولي، لأنه جسد ظاهرة جديدة في الحياة السياسية المغربية بإدماج تيار من الإسلاميين فيها، وقد أدلى في هذا السياق عدد من هؤلاء القياديين بتصريحات وحوارات صحفية توضح وتشرح دوافع وأهداف هذا الانضمام، حيث جاء في حوار مع عبد الله بها أحد أطر الإصلاح والتجديد أجرته معه مجلة قضايا دولية التي تصدر عن معهد الدراسات السياسية بإسلام أباد باكستان في 15 -21 يوليو1996 . كجواب عن سؤال لماذا التحقتم بحزب الحركة الشعبية الديموقراطية؟ : "تعلمون أننا نفهم الإسلام على أنه دين شامل لكل جوانب الحياة الفردية والجماعية ولا يخرج الميدان السياسي عن هذا الإطار، فهوبالنسبة لنا مجال لعبادة الله عز وجل مثل غيره من المجالات الأخرى، من هنا نصت حركة الإصلاح والتجديد في ميثاقها على أن العمل في المجال السياسي وسيلة من وسائلها، لدى حرصنا على العمل من خلال حزب سياسي نشارك عبره في الحياة السياسية". وعن سؤاله عن رأيه في المذكرة

التي رفعتها أحزاب المعارضة لملك البلاد أجاب قائلا: "لم نتخذ بشأنها رأيا محددا. ومن وجهة نظري الشخصية فإن مشكلة المغرب لا تتمثل في الإصلاحات الدستورية والسياسية في المقام الأول. فقد مررنا بفترة سيطرت فيها ثقافة الصراع ولا بد أن ندخل مرحلة التوافق. يكون فيها العمل المشترك توافقيا يشيع الثقة والطمأنينة بين مختلف الأطراف ثم يمكن أن نمر بعد ذلك إلى مرحلة تنافسية تكون في إطار توابث حولها إجماع".

إن وجهة النظر التوافقية هذه في العمل السياسي ليست مجرد وجهة نظر شخصية كما عبر عنها عبد الله بها وإنما هي في الحقيقة، موقفا برز لدى جزء من الحركة الإسلامية بالمغرب خاصة لدى تيار الإصلاح والتجديد سابقا والتوحيد والإصلاح لاحقا، مما يعني أن الثقافة السياسية لهذا التيار عرفت تحولا في السنوات الأخيرة وفي سنة 1996 تحديدا، في اتجاه ثقافة التوافق والتراضي والعمل المشترك والحوار ونبذ العنف. وما الانضمام الأخير إلى حزب الخطيب إلا مظهرا من مظاهر هذا التحول. قد لا يكون هذا الحكم عاما يشمل كافة فصائل الحركة الإسلامية بالمغرب ولكن على العموم هناك تحول لا يمكن تجاهله لدى الفاعلين السياسيين نحوالاندماج والقبول بالآليات الديموقراطية الإجرائية وإن كانت لهم تحفظات على مفهوم الديموقراطية في حد ذاته كمفهوم ينتمي إلى المنظومة الثقافية الغربية. وهذا ما جعل هذا التيار يسعى إلى تأصيل الديموقراطية في التراث الإسلامي والاهتمام بعلاقتها بالشورى كما نجد مثلا في مجلة (الفرقان)، التي يديرها سعد الدين العثماني طبيب الأمراض النفسية وأحد قياديي الإصلاح والتجديد الموجودين بالأمانة العامة لحزب الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية، حيث خصصت هذه المجلة عددها السابع والثلاثين لسنة 1996 لملف الشورى والديموقراطية أية علاقة؟ كتبت فيه عدة أقلام من النخبة الإسلامية أمثال د.الريسوني، د.محمد

يتيم، د.أبوزيد المقرئ، كما تضمنت المجلة حوارا مع الدكتور خالد الناصري من مثقفي اليسار وأحد أطر حزب التقدم والاشتراكية.وهذا له دلالته بما يعنيه من انفتاح هذا التيار على مخالفيه في الرأي ممن لا يشاركونه نفس التصور، وهذا ما يثبت ما أكدناه سابقا من استعداد هذا التيار للانفتاح والتسامح مع التعددية والاختلاف. وبالتالي اكتسابه ثقافة سياسية تأهله تجاوز ثقافة الصراع والدخول في مرحلة التوافق والعمل المشترك مع مختلف أطراف المجتمع السياسي والدولة. والتحاق جزء مهم من أطر وقواعد الإصلاح والتجديد ينبغي أن يفهم في هذا السياق، كما أن المبادرة التوحيدية التي قامت بها حركة الإصلاح والتجديد تجاه رابطة المستقبل الإسلامي هي الأخرى ينبغي فهمها في هذا السياق.

ب- توحيد الإصلاح والتجديد مع رابطة المستقبل الإسلامي : ولادة حركة التوحيد والإصلاح 13 مارس 1996

إذا كان الحدث الأول الذي عرفه التيار الإسلامي المعتدل داخل الحركة الإسلامية المغربية هو مشاركته في العمل السياسي علانية من داخل حزب الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية، فإن الحدث الثاني، وهومرتبط بالأول بشكل ما، هوتوحيد مكونيين من مكونات هذا التيار المعتدل الذي يسعى إلى الاندماج والمشاركة السياسية ونقصد بهما أيضا الإصلاح والتجديد ورابطة المستقبل الإسلامي، هذه الأخيرة التي كانت مجرد جمعية ثقافية دينية تربوية في الظل، ويترأسها الدكتور أحمد الريسوني لكن حدث التوحيد أخرجها من هامشيتها إلى الواجهة الإعلامية حيث تم تسليط الضوء على رئيسها د.الريسوني الذي أصبح كذلك رئيسا للتوحيد والإصلاح المولود الجديد الذي تمخض عن عملية التوحيد.

وذلك بتاريخ 13 مارس 1996. والريسوني من مواليد إحدى القرى القريبة من القصر الكبير ذوتكوين ثقافي ديني وفقهي، وهومن خريجي كلية الشريعة ومن قدماء جمعية التبليغ والدعوة.ومعروف عنه اعتداله وعدم ممانعته في الاستفادة من النظم الديمقراطية الحديثة. وقد أسس رابطته في أبريل 1994. وهوالآن أستاذ الدراسات الإسلامية بكلية الآداب بالرباط ومعروف عنه اهتمامه وتخصصه في فقه المقاصد الذي له فيه مؤلفات. ومن المعلوم أن فقه المقاصد كما عند الشاطبي وابن عاشور وعلال الفاسي فقه ملائم للاجتهاد ولتكييف الشريعة بمقتضى متطلبات العصر فهل يعني هذا أن اهتمامات الريسوني المقاصدية ستنتقل من مقاصد الشريعة إلى مقاصد السياسة؟ وهل ستكون هذه الثقافة الفقهية الاجتهادية سندا لثقافة سياسية تقبل بالتراضي والتسوية وتعتمد على البركماتية والواقعية ؟

إن توحيد الإصلاح والتجديد ورابطة المستقبل الإسلامي لم يأت صدفة فهوالتقاء فصيلين تجمعهما قواسم مشتركة لثقافة سياسية اندماجية، مما يعني أن اصطفاف الحركة الإسلامية بالمغرب وتمايزها بدأ يتم انطلاقا من ثقافتها السياسية ومدى قبولها بالاندماج أورفضه وليس انطلاقا من مرجعيتها الدينية وشعاراتها الإسلامية التي تبقى على العموم مشتركة، وهذا ما ليس غائبا عن وعي هذه الحركة حيث نجد مثلا عبد الإله بنكيران في حوار له مع جريدة لوكوتيديان دوماروك (Le quotidien du Maroc) بتاريخ 21 و22 ماي 1996 يقول فيه بأن الحركة الإسلامية الآن في المغرب بتوزعها تياران أساسيان أحدهما لم يحدد بعد الموقف الذي سيتخذه من المؤسسات، والثاني وهوالذي ينتمي إليه وهو تيار واقعي، والواقعية التي يعنيها هنا لا يمكن أن تفهم إلا بمعنى الاعتدال والبركماتية السياسية والقبول بالتسوية والتفاوض وهذه

جميعها كما رأينا هي القيم التي تميز الثقافة السياسية لهذا التيار. لكن هذه الواقعية مع ذلك لم تكن مانعا بين هذا التيار وبين التعبير عن مواقفه المتشددة تجاه بعض مظاهر الحياة السياسية بالمغرب والتي يرى من منظوره أنها تمس بمبادئ الإسلام. مثل انتقاده لما أعلن عنه وزير السياحة بالحكومة المغربية من فتح خمس كازينوهات للقمار بهدف تنشيط السياحة. كما عبر هذا التيار أيضا عن انتقاده لظاهرة انتشار الخمور وبيعها للمسلمين، والاحتفال برأس السنة الميلادية[3]. دون أن ننسى أن هذا التيار كان من محركي الحملة ضد الجمعيات النسائية المطالبة بتغيير مدونة الأحوال الشخصية عبر صحافته. كما شارك في معارضة سياسة التطبيع مع إسرائيل حيث أصدرت حركة الإصلاح والتجديد سابقا بيانا في جريدتها الراية في 20 أبريل 1996 ينص على أن "الكيان الصهيوني غاصب وعدواني ولا يجوز التطبيع معه وأن... إقامة أي نوع من العلاقت معه حرام شرعا سواء كانت ديبلوماسية أوتجارية أوثقافية. وكل إنتاج صهيوني لا يجوز تداوله أواستهلاكه أواستعماله لما في ذلك من دعم للمعتدي ومساندته"

أما عن موقف هذا التيار من أحزاب المعارضة فهويتردد بين الإنفتاح ومهاجمتها إعلاميا، بإستعمال تعابير عنيفة مثل تلك الواردة في حوار صحفي لعبد الإله بنكيران أجرته معه Le quotidien du Maroc لكتديان دي ماروك ، 21 و22 ماي 1996 حيث شن حملة على هاته الأحزاب معتبرا إياها بكونها ليست أحزابا حقيقية وأنها لاتبحث إلاعن السلطة والإمتيازات . لكن هذا لاينفي أن السلوك السياسي لهذا التيار عموما.في الفترة الأخيرة وفي سنتي 1996 / 1997 أميل إلى الإنفتاح. ويبدي قياديوه وأطره قدرا من الواقعية والبراغماتية والإستعداد للتفاوض والتسوية مما كيف من مواقفهم وقلص من دور الإيديلوجيا في ممارستهم السياسية . وسهل بالتالي إستدماجهم في الحياة السياسية،

وقد برز هذا السلوك التوافقي خاصة في علاقة هذا التيار بالدولة وبمبادراتها. وهذا ما تم رصده في تعاملهم إيجابيا مع الدستور المعدل في استفتاء شتنبر 1996 رغم كونه في نظرهم لا يستجيب لنزوعاتهم الإسلامية. وكذا في انضمام مجموعة من أطرهم إلى حزب الخطيب وتنازلهم عن تأسيس حزب إسلامي خاص بهم. وأيضا بمشاركتهم في الانتخابات الجماعية والتشريعية في نونبر 1997 تحت لون حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية. بعد أن تعذر عليهم لأسباب يطول شرحها دخول الانتخابات الجماعية تحت يافطة نفس الحزب. لأن الأمين العام للحزب عبد الكريم الخطيب أصدر بيانا بتاريخ 29 ماي 1997 أعلن فيه عدم مشاركة الحزب في الانتخابات الجماعية المقررة في 13 يونيو1997 وأرجع ذلك إلى إقصاء الحزب من اللجنة الوطنية لتتبع الانتخابات واللجن التابعة لها. (رغم هذا البيان شارك بعض إسلاميي الإصلاح والتوحيد في هذه الانتخابات وجاءت نتائجهم ضعيفة. وفسر ذلك من طرفهم على أن المشاركة كانت رمزية).

كيف كان أداء إسلاميي الحركة ش.د.د في الانتخابات التشريعية؟ وماهوعدد مرشحيهم ونتائجهم؟ وما هي الوضعية السوسيومهنية لمرشحيهم؟

إسلاميو الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية - العدالة والتنمية حاليا وانتخابات نونبر 1997.

ذون الخوض في ردود الفعل في صفوف إسلاميي الحزب على بيان الأمين العام السابق ذكره. الداعي لمقاطعة الانتخابات الجماعية. وما قيل آنذاك من حصول سوء تفاهم بينهم وبين الخطيب فإن الطرفين المتحالفهم استطاع معا تجاوز خلافاتهما بإصدار بلاغ عن اللجنة المركزية للحزب تعلن المشاركة في الانتخابات التشريعية. وعقد الأمين العام للحزب. ندوة صحفية

في فاتح نونبر يوم انطلاق الحملة الانتخابية التشريعة معلنا فيها المشاركة ومطالبا الجهات الرسمية بتمتيع حزبه بالدعم المالي واستعمال الإعلام السمعي البصري إسوة بالأحزاب الأخرى. ولم تتوان صحف الإسلاميين المدافعين عن خيار المشاركة في هذه الفترة، الراية، والصحوة وكذا الجريدة التي أصدرها الحزب تحت اسم العصر على نشر كتابات تدافع عن خيار المشاركة، ويبدوأن هذه الحملة كانت تندرج ضمن سياق الإقناع والرد على المتشككين والرافضين لمغامرة دخول تجربة الانتخابات والتواجد في المؤسسات المنتخبة ضمن صفوف الإسلاميين، سواء منهم إسلاميي الإصلاح والتوحيد أوغيرهم. وفي هذا الاتجاه قال أحد المرشحين وأحد الفائزين التسعة لاحقا المقرئ الإدريسي أبوزيد في حوار له مع جريدتهم الراية "إن العزلة خيار سهل وفاشل مفضول، وأن الخيار الناجح والأفضل هوالخيار الصعب، خيار المشاركة مهما كان ثمن المشاركة، ومهما كانت قتامة الأوضاع، ومهما كان ثقل التنازلات" (الراية عدد 274 سنة 8، 13 نونبر 1997).

واضح أيضا أن العناصر الإسلامية المنضمة لحزب الحركة الشعبية اختارت "الأفضل" أي خيار المشاركة وتجندت للدفاع عن هذا الخيار خطابا وممارسة ووظفوا لهذا الغرض عدة وسائل دعائية وعلى رأسها الصحف التابعة لهم كالراية والصحوة والعصر، ولم يبالوا بما صدر عن منتقديهم من التيارات الإسلامية الأخرى من آراء ومواقف معارضة تتهمهم بأنهم بمشاركتهم هذه قد عملوا على "توريط الحركة الإسلامية في مستنقع التعفن السياسي الذي تعرفه البلاد"، لأن معارضي المشاركة يرون أنها و"كما تم تنزيلها على أرض الواقع... هي عبث وأعمال الإسلاميين ينبغي أن تكون منزهة عن العبث". ويمكن قراءة مثل هذه الردود المعارضة في ما نشر مثلا في جريدة "الجسر" الأسبوعية التي يصدرها البديل "الحضاري" وهوتيار ناشئ من تيارات الحركة

الإسلامية بالمغرب. إذ نقرأ في هذه الجريدة على لسان أحد رموز هذا التيار ما يلي: "نحن مطالبون بأداء سياسي على الرغم من ضعفها وعلى قلة إمكانيتنا. هذا الأداء نحصره في التصدي للمنكر السياسي ومواجهة آثاره عمليا. أما المشاركة السياسية التمثيلية من خلال المؤسسات القائمة.. فإننا يجب أن نمتنع عنها حتى وإن توفرت لنا إمكانية ذلك.. إلا إذا توفرت وتحققت مصالحة وطنية تتجلى في إصلاحات دستورية حقيقية.. وإصلاحات سياسية تؤسس للثقة والاحترام بين مختلف المكونات السياسية وإصلاحات اقتصادية تعيد الاعتبار للمواطن تصون كرامته" (عن جريدة الجسر عدد 45 نونبر 1997 ص2).

ويلتقي مع هذا التيار موقف جماعة العدل والإحسان التي عبرت هي الأخرى من خلال تصريحات بعض قيادييها عن رفضها للمشاركة لانعدام شروطها راهنا. فإضافة إلى اتخاذهم موقفا سلبيا من الدستور المعدل الذي اعتبروه ممنوحا "ومازال يحتفظ بكثير من الروح المخزنية والسلبيات القديمة والصلاحيات الاستثنائية" (نقلا عن حوار أجرته الجسر مع فتح الله أرسلان عضومجلس إرشاد جماعة العدل والإحسان عدد 42 ماي 1997) فإنهم وكما تضمنه البيان الذي أصدره مجلس إرشاد الجماعة بمناسبة الذكرى الثامنة لحصار مرشدها ع.ياسين، يرون أن الانتخابات والمسلسل الديموقراطي عامة مجرد سراب، "والتعلق بالسراب لن ينقذ البلاد". وسنعود بتفصيل إلى بيان العدليين وموقفهم من المشاركة. أما عن إسلاميي الإصلاح والتوحيد فإنهم وانسجاما مع خيارهم بالمشاركة عملوا على إعداد العدة واقتحام العقبة، حيث لم يكتف بترشيح بعض أطرهم المعروفة والنشطة فإنما قدموا خمسة من أعضاء المكتب التنفيذي لحركة التوحيد والإصلاح ليصل المجموع 140 مرشحا، من ضمنهم ثلاث نساء لا

غير من قطاع التعليم. والخمسة الأعضاء في المكتب التنفيذي هم: محمد يتيم، عضوالأمانة العامة لحزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية وهومن خريجي شعبة الفلسفة بفاس عن إحدى دوائر مدينة بني ملال (عين أسردون). وسعد الدين العثماني، من مواليد 1956 . عضوالأمانة العامة لحزب ح.ش.د.د، ومدير مجلة الفرقان الإسلامية دكتور في الطب النفسي عن إحدى دوائر انزكان أيت ملول(الدشيرة الجهادية). المصطفى الرميد، من مواليد 1959، محامي وعضوالمكتب التنفيذي لجمعية العلماء خريجي دار الحديث الحسنية. الأمين مصطفى بوخبزة، من مواليد 1956، خر يج شعبة الفلسفة بالر باط، وأستاذ بكلية تطوان، وخطيب جمعة، مرشح بمدينة تطوان بدائرة سيدي المنظري. أحمد العماري، من مواليد1943، أستاذ التعليم العالي في التاريخ، مرشح عن دائرة شراردة بمدينة فاس. وقد نجح هؤلاء المرشحون في دوائرهم باستثناء محمد يتيم. وبلغ عدد المقاعد التي فازوا بها في البرلمان تسعة*. أما عدد الأصواتت الحصل عليها في مجموع الدوائر فهو 70292 وهم بذلك يتجاوزون بعض أحزاب اليسار مثل حزب التقدم والاشتراكية، والحزب الديمقراطي الشعبي ومنظمة العمل الديمقراطي الشعبي، ويحتلون الرتبة التاسعة، ضمن ستة عشر حزبا مشاركا. ويشكل قطاع التعليم أول مورد للأطر المرشحة بأعلى نسبة تصل إلى 73 مرشحا. أما المستوى التعليمي، فإن دوي المستوى التعليمي العالي يحوزون على أكبر رقم، إذ يصل عددهم إلى 104. كما أن أغلب المرشحين كما يبين الجدول أسفله من الوسط الحضري (انظر الجدول أسفله).

* أضيف إليهم عضو عاشر وهو السيد عبدالإله بنكيران الذي نجح في الانتخابات المعادة في إحدى دوائر سلا ليحل مَحَل مُرشح من الإتحاد الاشتراكي.

الجنس		السن					المستوى التعليمي			المهن									الوسط	
رجال	نساء	-35	35 – 45	45 – 54	55 – 64	+65	عالي	ثانوي	ابتدائي	تعليم	موظف	قطاع خاص	فلاح	تاجر	حرفي	أعمال حرة	آخر	حضري	قروي
137	03	21	86	22	10	01	104	31	5	73	12	6	3	12	1	23	10	89	51

يتبين من خلال هذا الجدول أن مرشحي الحركة الشعبية الدستورية الديموقراطية قدمت من مجموع 140 مرشح 3 نساء فقط.كما نلاحظ على مستوى فئة السن أن الحركة قدمت أكبر عدد من المرشحين من الشباب الذين لا يتجاوز سنهم 45 سنة، مما يدل على إقبال الشباب عليها.أما على المستوى التعليمي فإن الأغلبية من التعليم العالي، وهذا ما يفسر التمركز الموجود في خانة رجال التعليم بالنسبة للمهن التي يمارسها مرشحو الحركة، حيث يفوق عددهم النصف (73) وفي المقابل نلاحظ شبه غياب لمرشحين حرفيين، مما يثبت نخبوية هذه الحركة.أما على مستوى الوسط الذي ينتمي إليه هؤلاء المرشحون، فنلاحظ أن أغلبهم من الوسط الحضري، وهذا مؤشر آخر على أن هذه الحركة مدينية حضرية.

أما عن حملتهم الانتخابية فكان شعارها "من أجل المساهمة في الإصلاح، مرشح نزيه وصوت مسؤول"، كما جاء ذلك في إحدى الصفحات الأولى لجريدة الراية إبان تدشين الحملة، وعن شعار البرنامج الانتخابي كان تحت عنوان: من أجل نهضة شاملة: أصالة -عدالة- تنمية، أما رمز الحزب في حملته فقد اختار له المصباح، وبالرجوع إلى جريدة العصر نعثر في عددها الأول السنة الأولى 24 أكتوبر 1997، ماسمي بالمدخل العام للبرنامج الانتخابي ومنطلقاته ومجالاته، مجالاته السياسية والاقتصادية، والمجال التعليمي، والمجال الثقافي الإعلامي، وسنكتفي باقتباس النص الكامل لما سمي بمنطلقات وأوليات، لأنه يلخص التوجه الإيديولوجي للحزب وعناصره

الإسلامية، وما أطلق عليه مشروع النهضة. باعتباره الإشكالية الأساسية التي تكمن وراء الطرح السياسي لإسلاميي ح.ش.د.د. العدالة والتنمية حاليا.

منطلقات وأولويات الحركة في برنامجها الانتخابي

" إن الحركة، الشعبية الدستورية الديموقراطية وهي تضع برنامجها الانتخابي تؤكد على ما يلي :

1- إن أي إصلاح سياسي لا بد أن ينطلق من أصالتنا الدينية والتاريخية وخصوصياتنا الثقافية. ذلك أن العمل السياسي في بلادنا وفي كثير من البلاد العربية والإسلامية بقي غريبا في قيمه وأهدافه وطموحاته وشعاراته وأشكاله التنظيمية ووسائله في التأطير والتعبئة بعيدا عن رصيدنا الثقافي ووجداننا التاريخي، بالرغم من أن إسلامية الدولة التي يؤكد عليها الدستور تستوجب انطلاق جميع برامجنا وسياساتنا من المرجعية الإسلامية دون احتكارها من أي طرف سياسي.

2- العمل على إعطاء النصوص الدستورية المتعلقة بالإسلام مدلولها الفعلي وأثرها الملموس في جميع جوانب الحياة بما يجعل من الشريعة الإسلامية المصدر الأسمى لجميع التشريعات والقوانين واعتبار كل ما يتعارض مع أحكامها لا غيا.

3- العمل على تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية في المحافظة على الإنسان ودينه وعقله وعرضه وكرامته وماله، مما يستلزم من الدولة توفير سائر الحقوق للمواطنين وصونها من كل اعتداء بغية تحقيق مجتمع تتوفر فيه أعلى صور العدالةوأرقى صور العيش الكريم.

4- تدعيم الحريه باعتبارها مبدأ إسلاميا ومطلبا إنسانيا وضرورة حياتية فطر الله الناس عليها ولا تجوز مصادرتها أوالاعتداء

على حق المواطنين فيها. فإعطاء الحريات العامة لكل مواطن، كحقه في التعبير عن أفكاره وآرائه وحقه في العمل والكسب والتنقل من أهم الضمانات لكي تحفظ للشعب كرامته ويمنع عنه الاستبداد أوالتسلط.

5- اعتبار تداول السلطة سلميا وعبر صناديق الاقتراع هوالسبيل السليم والأمثل لحل إشكالية السلطة والوصول إليها وضمان استقرار الوطن وأمنه والحفاظ على استقلاله وحماية وحدته، ذلك أن حق الأمة في اختيار حكامها من المبادئ الأساسية التي تقوم عليها شرعية الحكم في النظام الإسلامي، وقاعدة تداول السلطة ترجمة لهذا المبدإ الإسلامي.

6- الاهتمام ببناء الإنسان وإصلاحه باعتباره مفتاح التغيير وركنه الأساسي، ذلك أن البرامج السياسية والاقتصادية والاجتماعية مهما كانت دقيقة ومفصلة لا تغني شيئا ما دام الإنسان الصالح الذي يمكنه أن يقوم على تطبيقها لم يتم إعداده.

7- تحسين المستوى المعيشي لأفراد الشعب وانتهاج سياسة اقتصادية رشيدة وواقعية تضمن ازدهار الحياة وتؤمن للمواطن عيشه الكريم والعمل على توفير فرص متساوية للعمل الشريف لجميع أبناء الشعب بدون محسوبية أوزبونية ومحاربة البطالة والكسب الغير المشروع، والعمل على حماية الثروات الوطنية وحسن الاستفادة منها ومحاربة الغلاء.

8- عدالة توزيع الخدمات الاجتماعية على جميع الجهات بما يؤدي إلى تعميمها على المناطق البعيدة والمحرومة.

9- إصلاح الإدارة وإيقاف العبث المالي والتسيب الإداري بما يحافظ على مقدرات الأمة ويوجهها للمصلحة العامة، والعمل على حسن الاستفادة من جميع العاملين في أجهزة الدولة حتى يؤدي كل منهم واجبه في بناء الدولة وخدمة المواطنين.

10- تأكيد الانتماء للأمة الإسلامية كأساس لهوية المغرب الحضارية مما يفرض عليه القيام بواجباته حتى تستعيد الأمة حقوقها وتزول الحدود بينها وتتحقق وحدتها وتصبح خير أمة أخرجت للناس.

11- إعادة الاعتبار لدور المغرب على المستوى الدولي بما يتناسب مع ما كان يضطلع به تدريجيا من دور ريادي وإشعاع حضاري، ومع ما يفرضه موقعه الاستراتيجي كنقطة التقاء بين العالم العربي وأوربا والتأكيد على امتلاك القوة بكل عناصرها الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية والثقافية من أجل تبوىء المغرب المكانة اللائقة في المجموعة الدولية وتحقيق استقلالية قراره الوطني.

في إطار هذه المنطلقات والأولويات، فإن الحزب يرفع شعار:

"من أجل نهضة شاملة: أصالة - عدالة - تنمية"

إن تأكيدنا على مصطلح النهضة الشاملة وليد اقتناعنا بأن الإشكالية الأساسية التي تواجهنا هي إشكالية حضارية تتجاوز حدود الحسابات السياسية ورسم برامج التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وأن قصور العديد من خطط التنمية عن صياغة مجتمع جديد قوي ومتقدم مرده إلى عدم استناد تلك الخطط إلى أسس مذهبية حضارية تستجمع شروط النهضة الشاملة على الصعيد الفكري والإنساني.

إننا على تمام الاقتناع بأن مشروع النهضة في بلدنا الذي بدأ يتبلور على يد علمائه في أعقاب عصور الانحطاط وإبان مرحلة مقاومة المستعمر على يد الحركة السلفية والوطنية تم إجهاضه، بحيث لم يتمكن من بناء كيان وطني يحقق ذاته ويحفظ مصالحه ويتميز بقيمه ويشع في العالم الحاضر.

إننا نؤمن بأن إنجاز مشروع النهضة هومهمة كل الأمة بكافة قواها الاجتماعية وتياراتها الفكرية والسياسية على قاعدة احترام هويتنا الثقافية والحضارية وعبر قراءة جادة للتراث وتوفير القاعدة الاجتماعية والإطار السياسي.

إننا، باختصار، نحرص على إبراز العمق الحضاري للفعل السياسي بالتواصل مع تيارات النهضة والإصلاح في أمتنا وباعتماد الحوار داخل منظومتنا الثقافية والوطنية وبالتفاعل البناء مع الحضارات الأخرى.

ونعني بالأصالة أن تكون جميع مشاريعنا في الإصلاح مصطبغة بمرجعيتنا الإسلامية ومنسجمة مع قيمنا الثقافية والحضارية مع استيعاب واحترام جميع الخصوصيات الثقافية واللغوية والعرقية داخل فضاء الأخوة الإسلامية.

أما العدالة فنقصد بها العدالة الشاملة بين الأفراد والجماعات والمؤسسات والهيئات والمناطق والجهات ونتوخى من خلالها بناء مجتمع تتكافأ الفرص فيه أمام جميع المواطنين في الاستفادة من خيرات البلاد وثرواتها وخدمات الدولة وتتوزع فيه الثروات توزيعا عادلا وتحفظ فيه حقوق الفرد والمجتمع على حد سواء وبشكل متوازن أما التنمية التي نتطلع إليها، فتتعدى المفهوم المادي التقليدي إلى مفهوم أبعد مدى وأعمق دلالة، ذلك أن الإنسان هوأساس كل إصلاح منشود، ومن ثمة وجبت تنميته في كافة أبعاده الروحية والفكرية والسلوكية حتى يكون منطلقا لتحقيق التنمية الشاملة في كافة المجالات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية. وبذلك تكون التنمية التي نريدها ذات محتوى إنساني بالمدلول العملي الواقعي الذي ينصرف إلى الإصلاح الذاتي للإنسان حتى يصير طاقة خلاقة تبني المجتمع وتدافع عن مصالحه وتحرس قيمه، وتذود عن مقوماته وتعمل من أجل الأمن والاستقرار، وتضمن الرخاء والنماء والازدهار.

ارتكازا على ما سبق من تشخيص لمظاهر الأزمة في واقعنا، واعتمادا على المنطلقات والأولويات المذكورة سيعمل الحزب بحول الله على تحقيق برنامجه الإصلاحي في مختلف المجالات"(عن جريدة العصر، العدد1، 24 أكتوبر 1997).

تقييم فعاليات التوحيد والإصلاح لنتائج الانتخابات : عن تقييم نتائج هذه الانتخابات من طرف إسلاميي الإصلاح والتوحيد، كان أول تعليق من طرف مدير جريدة الراية، والنائب الثاني للنائب العام وعضوالأمانة العامة للحزب، وأحد قياديي التوحيد والإصلاح السيد عبد الإله بن كيران الذي صرح في حوار أجرته معه جريدة الشرق الأوسط (السبت 12 دجنبر1997)، ونشرته مجددا جريدة الراية في عددها 280، السنة الثامنة 25 دجنبر 1997، كرد عن سؤال "هل أنتم راضون عن النتيجة التي حصلتم عليها في الانتخابات الأخيرة؟ قال ما يلي: "نحن مرتاحون أكثر من كوننا راضين، ونعتبر أن النتائج التي حصلنا عليها إيجابية، باستثناء استعمال المال في هذه الانتخابات، وهوالأمر الذي نعتبره عيبا يخص الأحزاب السياسية التي عجزت عن تأطير المواطن وتثقيفه سياسيا حتى يرفض بيع صوته، فإن الانتخابات لم تكن كارثة بالمقارنة مع السابق، فمثلا رشحنا 140 مرشحا، ولم نتلق سوى ثلاثة طعون بسبب التزوير البين والمباشر، وربما ضاعت منا مقاعد أخرى بفارق أصوات ضئيلة جدا".

أما السيد المقرئ أبوزيد، أحد الفائزين التسعة وعضومجلس شورى الإصلاح والتوحيد، الذي سبق أن تقدم للانتخابات التشريعية لسنة 1993، مع حزب الشورى والاستقلال، فإنه رغم فوزه، فهولم يجد حرجا في الحكم على هذه الانتخابات بكونها لم تأت بأي جديد، وكانت بمثابة انتكاسة في تاريخ المشهد السياسي المغربي، إذ أن هذه الانتخابات في نظره لم تعمل سوى على تثبيت "نظام

الكوطا الذي هوخريطة مرسومة في وزارة الداخلية، من أجل الوصول إلى النتيجة التي عبرت عنها الكتلة بأنها بلقنة البرلمان المغربي، بما لا يسمح لأحد أن يكون منتصرا ولا منهزما لتبقى خيوط تشكيل الحكومة المفرزة من هذا البرلمان المشوه بيد الإدارة بيد المخزن". ويضيف "نحن نعيش في المغرب نظام الحكم المطلق، وفي إطار هذا الحكم المطلق، الديموقراطية وأنا أسميها الديموحرامية مجموعة من الحيل الشكلية الخادعة التي يغيب فيها العنصر الرئيسي الذي هوالصدق وحسن النية". (عن حوار أجرته معه النبأ، العدد الثالث، دجنبر، 1997). وإذا تركنا هذا الموقف المتشائم والمتشكك في جدوى الديمقراطية المغربية، رغم أن صاحبه من المستفيدين منه، وقرأنا البيان الصادر عن الأمانة العامة للحزب سنواجه موقفا آخر أكثر اعتدالا، حيث تضمن تقييما للانتخابات التشريعية سجل فيه اعترافه بالتحسن الذي عرفه حقل الحريات بالمغرب نظرا للاعتراف "ببعض الهيئات التي كانت محرومة من حق الوجود القانوني والمشاركة في الحياة السياسية -ويقصد هنا الإسلاميين- مما يعد خطوة إضافية في دعم حرية التعبير والتجمع والتنظيم، وبالعدول النسبي عن التجاهل والإقصاء في حق التيار الإسلامي مما يعد كسبا للبلاد وخطوة في تثبيت دعائم الثقة والاستقرار، ويدعوإلى دعم هذا التوجه حتى يشمل كل مكونات الصحوة الإسلامية ويضمن انخراطها الإيجابي في الحياة السياسية". وبعد هذه المقدمة الإيجابية يسجل البيان مجموعة من الخروقات التي عرفتها الانتخابات والتي مست مرشحي الحزب كالاستخدام الواسع للأموال والتدخل الإداري لصالح مرشحين آخرين، والإقصاء من اللجنة الوطنية لتتبع الانتخابات..إلخ" لينتهي إلى القول بأن "النتائج التي أفرزتها التجربة الانتخابية الأخيرة لم تكن في مستوى الآمال والطموحات التي علقت

عليها..." هل يعني هذا الموقف عدم رضى إسلاميي حزب الحركة ش.د.د عن حصتهم وعدم حصولهم عن فريق برلماني؟ أم أن النتائج المحصل عليها لم تستجب لطموحات الحزب؟ المهم أن النتائج بصفة عامة لم تعط للحزب إمكانية تأسيس فريق برلماني. والسبب في ذلك حسب تقييمات البيان يرجع إلى عمليات الإفساد والتزوير. أما من المسؤول عن ذلك فالبيان يقول بأن المسؤولية عامة ومشتركة، فهناك أولا الحكومة، وثانيا الأحزاب السياسية، وثالثا الناخبين. الذين قبلوا أن يبيعوا صوتهم وضميرهم مقابل دراهم معدودة وتخلوا عن كرامتهم" (جريدة الصحوة، العدد 64/63 ، 14/18 فبراير 98).

ولم تكتف الحركة بالتصريحات الصحفية والبيانات للتعبير عن إذانتها لما شاب الانتخابات من خروقات وفساد أوتزوير. وحرمانها من بعض المقاعد. بل لجأت إلى القضاء وإلى المجلس الدستوري ليبث في قضية الدائرتين التي يقول الحزب أنها زورت لصالح حزب آخر، في الدار البيضاء

أما عن ردود فعل ومواقف التيارات الإسلامية الأخرى من هذه الانتخابات ومن المشاركة السياسية بصفة عامة. هذا ما سنتعرف عليه مع تياري العدل والإحسان. والبديل الحضاري.

2- جماعة العدل والإحسان:الحصار وخيار المقاطعة

عرفت جماعة العدل والإحسان استمرار الإقامة الجبرية لزعيمها ومرشدها ذ.عبد السلام ياسين في مقر سكناه بسلا. وكانت هذه الإقامة قد فرضت عليه منذ 30 دجنبر 1989 وتردد رفعها عنه رسميا في 13 دجنبر 1995 حيث خرج من بيته في 15 دجنب 1995 ليصلي صلاة الجمعة بمسجد بتسعيد بسلا وتكلم بعد الصلاة في خطبة ضمنها مواقفه وانتقاداته وكانت لها

نتائج سلبية على وضعيته ووضعية جماعته. حيث تم بعدها تبليغه بعدم رفع الحصار عنه. وهكذا تحول الحصار إلى ذكرى (محزنة) أوطقس تحييه الجماعة كل سنة. حيث عرفت 1996 كسابقاتها إحياء الذكرى السابعة لهذا الحدث الرمزي الذي أصبح طاغيا على أدبيات الجماعة وأثر بالتالي على سلوكها وأدائها السياسي.وفي هذا السياق، أصدرت كتيبا من إعداد فتح الله أرسلان (عضومكتب الإرشاد) عن مطبوعات الأفق بالدار البيضاء بعنوان : عبد السلام ياسين، حصار رجل أم حصار دعوة؟ سنة 1996 مع صورة للمرشد، الأولى على صدر الكتاب يطل منها مبتسما من خلف قضبان نافذة سكناه، والثانية على ظهر الكتاب يظهر فيها جالسا منكبا على الكتابة. وتضمن الكتاب، إضافة إلى تحديده لمعنى الحصار وأشكاله وماذا ربحت الجماعة منه، وثائق مفيدة لمن يريد التأريخ لمسار جماعة العدل والإحسان. وهذا التاريخ أغلبه يدور حول اعتقالات الزعيم ومحنه وما تعرض له أعضاء مكتب إرشاد الجماعة وأتباعها بدورهم من اعتقالات ومحاكمات.من شتنبر 1974 إلى نونبر 1996 .إضافة إلى بيان توضيحي لمجلس الإرشاد هوبمثابة تعريف بالجماعة من حيث نشأتها وأهدافها ومطالبها. موقع بأسماء كل من محمد بشيري، محمد العلوي السليماني، محمد العبادي، عبد الواحد المتوكل، فتح الله أرسلان، كما ورد في الكتاب أيضا نص الرسالة التي بعث بها عبد السلام ياسين إلى السجناء السياسين الإسلاميين. وبيان تنديد من الجماعة بمناسبة مرور خمس سنوات على حصار عبد السلام ياسين. ووقع البيان بالعبارة التالية: "جماعة العدل والإحسان المحاصر مرشدها والمضطهد أعضاؤها".

وهذا ما يفيد بأن الجماعة حصرت نفسها في إطار تجربة الحصار وانصبغت رؤيتها بها وحددت علاقتها بالمجتمع السياسي وبالدولة.وتجربة الحصار هذه ليست إلا نتيجة للعلاقة المتوترة

والصراعية للجماعة ومرشدها مع الدولة التي تنعتها في أدبياتها "بدولة الجبر والتعليمات".وهي عندهم نقيض دولة الحق والقانون. فجماعة العدل والإحسان على خلاف تيار التوحيد والإصلاح (الإصلاح والتجديد سابقا)، اختارت منطق "المقاطعة والمواقعة" على منطق" المشاركة والمصانعة" كما جاء في كتاب فتح الله أرسلان عن حصار عبد السلام ياسين السابق ذكره.

وتفسر الجماعة اختيارها وعلاقتها الصدامية والمتوترة بالدولة إلى كون الدولة المغربية في نظرها " تتحرج من وجود قوة إسلامية منظمة قانونيا، لأنها ستنازعها في شرعيتها الدينية." ولهذا سلكت الدولة،بحسب ما ورد في الكتاب، أسلوب الحصار، والحصار كما تفهمه الجماعة ليس فقط " الحصار على مرشد جماعة العدل والإحسان ولكن ذلك الحصار الشامل على الجماعة من الجانب السياسي والإعلامي والإقتصادي والإجتماعي".[3]

وهذا الحصار في نظر الجماعة لا تقوم به الدولة فقط بل أن الأحزاب السياسية بدورها طرف فيه. حيث نجد مثلا في الكتاب السابق الذكر، حديثا عما سمي ب"الحصار الحزبي". والمعني هنا هم أحزاب المعارضة أوالكتلة خاصة حزب الإستقلال والإتحاد الإشتراكي الذين ينظران في إعتقاد أرسلان إلى الحركة الإسلامية "نظرة شزراء لكونها القوة السياسية المستقبلية التي ستسحب البساط رويدا رويدا من تحت أقدامهم، بعد أن مل الشعب أكاذيبهم". وترى الجماعة أن هذه الأحزاب السياسية "صارت ومنذ مدة طويلة أداة طيعة في يد النظام يلعب بهذا الحزب دور المعارضة وبذاك دور الأغلبية." أما الحركة الإسلامية "الجادة" ويقصدون بها العدل والإحسان فتبقى عندهم هي التي تمثل "المعارضة في أصدق صورها، حتى إشعار آخر،القومة الإسلامية إن شاء الله"[5]. والقومة مفهوم أساسي في كتابات مرشدهم عبد السلام ياسين،

خاصة كتابه المنهاج النبوي (الذي يمكن اعتباره أشبه بكتاب بمعالم في الطريق للسيد قطب لكن بصيغة مغربية) . حيث ترد فيه القومة كمرادف للثورة . ولكنه يرفض استعمال هذا المصطلح العلماني المنحدر من الغرب في نظره . والقومة كما فكر فيها عبد السلام ياسين فعل جماعي يراد به تقويض مجتمع الفتنة كما يسميه وَالقومة تحتاج إلى من يقوم بها ويسميهم "القائمون"وهم عنده أيضا "الطليعة المجاهدة ".أو"المؤمنة" أو"جند الله ".

ولم تستثن الجماعة، كطرف في هذا الحصار، السلفيين الذين حملتهم بدورهم نصيبهم من المسؤولية فيما سميه بمخطط "حصار الدعوة الإسلامية والتشهير بها".حيث ورد في الكتاب السابق الذكر لفتح الله أرسلان أن هؤلاء السلفيين يشهرون بالجماعة "مستغلين تاريخا مضى للاستاذ عبد السلام ياسين في صفوف الطريقة البودشيشية". ويعتبر أرسلان أن وراء هذه الحملة أيدي" النظام الخفية" و"رائحة النفط السعودي ودولاراته".دون أن يغفل مطالبتهم بالدخول في صفوف حركته كما "فعل أمثالهم في الجزائر! وعموما فإن الجماعة تعتقد أن الجميع يقف ضدها ويتآمر عليها ويهدد وجودها سواء من طرف الدولة أوالأحزاب أوالجامعة، وأن هناك لعبة يتم حبك خيوطها بمشاركة عدة أطراف تدخل فيها حتى القوى الأجنبية(الشانزلزيه)! والهدف من هذه الخطة "التنكيل بجماعة العدل والإحسان وخيرة شبابها"[6]

والسؤال الذي يمكن طرحه، ألم يؤدي مثل هذا الإحساس بالخطر والتهديد والشعور بالتآمر والإضطهاد إلى سلوك سياسي انفعالي يقوم على رد الفعل ؟ مما ولد بالتالي لدى أعضاء الجماعة مواقف عنيفة وإحساس بانعدام الثقة والميل إلى التشدد وعدم التسامح . وبالتالي ألا يمكن القول أن هذه المشاعر المشار إليها قد تعوق تحول هذه الجماعة إلى ثقافة سياسية تقوم على التوافق

والعمل المشترك وتحقيق درجة من الوعي تسمح لأعضائها وأتباعها باكتساب قيم الحوار والديمقراطية للتواصل مع مكونات المجتمع السياسي والمدني ؟وهل يمكن اعتبار معاناة الحصار وعقدة الإضطهاد لدى الجماعة من أسباب رفضها للإندماج؟ أم أن الثقافة السياسية للجماعة هي المسؤولة عن ذلك؟ أم طبيعتها التنظيمية الهرمية التي تتمركز حول الشخصية الريادية الكارزماتية لزعيمها ومرشدها عبد السلام ياسين الذي أصبح يحتل وضعا مركزيا وتقترن شخصيته بقداسة ورمزية مفرطة؟

إن ما يمكن ملاحظته هوأن وضعية الحصاركان لها تأثير على سلوك الجماعة وأدائها السياسي في السنوات الأخيرة منذ 1989. كما أن البنية التنظيمية للجماعة التي تكرس الشخصية الريادية لمرشدهاوتتشكل أساسا حوله، لها بدورها انعكاساتها على مواقف الجماعة وأدائها، خاصة وأن زعيمها أومرشدها هوداعية أكثر منه رجل سياسة(le politique) .مما غيب الآلية البراكماتية التي تعتبر شرطا في الممارسة السياسية، وتعمل بالتالي على تكييف المواقف وإعطائها نوعا من المرونة . كما لاينبغي إغفال الدور التعبوي المفرط للإيديلوجيا في أدبيات هذه الجماعة ،وهذا مايفرض الإنتباه إلى هذه الإدبيات لفحص مضامينها ونمط الثقافة السياسية التي تحملها ،ومدى قبولها بقيم الديموقراطية والتعددية، وفي هذا الصدد نستحضر ونفكر في إنتاج مرشد الجماعة وما كتبه في سنوات المحنة والحصار وسنقتصر على ماصدر منها خلال سنة 1996، وبالخصوص كتابيه: تنوير المؤمنات في جزأين. وهوعن المسألة النسائية من منظوره الإسلامي والشورى والديموقراطية وهوعن المسألة السياسية ورؤيته للديموقراطية مقارنة بالشورى ، والكتابين معا صدرا سنة 1996 ضمن مطبوعات الأفق بالدارالبيضاء ، فما هي إذا مضامين الكتابين؟ وما هي حمولتهما الإيديولوجية ونمط ثقافتهما السياسية ؟

قراءة في كتابي مرشد الجماعة : تنوير المؤمنات والشورى والديموقراطية

أ- كتاب "تنوير المؤمنات" والموقف من قضايا المرأة .

عرفت قضايا المرأة وحقوقها في السنوات الأخيرة اهتماما خاصا على المستوى الوطني والدولي خصوصا بعد انعقاد مؤتمر بيكين العالمي حول المراة سنة 1995 وماصدر عنه من مقررات ولدت سجالا حادا بين أنصار الكونية والحداثة وحقوق المرأة من جهة والحركات الإسلامية والنزعات الأصولية الدينية من جهة ثانية. وقد أظهرت الحركة الإسلامية عموما في تعاملها مع قضايا المرأة وحقوقها موقفا يرفض مفاهيم الحداثة وحقوق الإنسان من منطلق أن هذه المفاهيم ما هي إلا تغريب وغزومن ثقافة الغرب للثقافة الإسلامية وقيمها وإشاعة الإنحلال والإباحية في المجتمعات الإسلامية. وهذه الأطرروحة ذاتها هي التي نجدها في كتاب تنوير المؤمنات وهي أطروحة مشتركة لدى أغلب تيارات الحركة الإسلامية في المشرق كما في المغرب. حيث يتم النظر في الغالب الأعم إلى مطالب النساء في الديمقراطية والمساواة أنها دسائس غربية علمانية وإلحادية وصليبية. وبالرجوع إلى فصول كتاب تنوير المؤمنات نجد أن الأطروحة المركزية التي يدافع عنها الشيخ ياسين هي أن حركة تحرر المرأة ما هي قي حقيقتها إلا تغريب وكفر وغزوثقافي ودعوة للإباحية والإنحلال وأن هذه الحركة في نظره جاء بها المستعمر وكانت تجلياتها الأولى مع كتابات قاسم أمين حين أصدر كتابه تحرير المرأة سنة 1899 بعد أن تكونت في المجتمعات الإسلامية " طبقة استسلمت وانقادت وتميعت ووقفت من الوافد الغازي موقف الإندهاش ثم الإنخذال ثم الخنوع والإنكماش أوالإستباق إلى الهاوية ... سواء في ذلك النساء والرجال" (نقلا عن الكتاب تنوير...) ويذكر الشيخ ياسين من أسماء هذه الطبقة

إضافة إلى قاسم أمين أتاتورك من تركيا وأحمد خان من الهند ورفاعة الطهطاوي من مصر الذي شكل في نظره" الداعية الأول والنافذة الأولى للمصريين على بلاد الكفار" أما سعد زغلول فقد اعتبره هوناقل " فكرة السفور وتحرير المرأة من المجال النظري إلى التنطبيق مع هدى شعراوي التي قال بأنها هي التي حملت لواء تحرير المرأة وتناولته بعدها " أيد عابثة ثم أيد فاجرة كافرة من مثل ما نشاهده في بلاد المسلمين من صحفيات وأستاذات وفنانات وطبيبات ومحاميات تمردن على إسلام أمهاتهن وتمردن على المجتمع الرجولي..."[7]

ويتضمن الكتاب عموما عنفا لغويا اتجاه المرأة ومناصري حقوقها كقوله مثلا " يدور نضال المدافعين عن حقوق المرأة من جانب التغرب والإباحة حول مطلب محوري هوالمساواة بين الرجل والمرأة ومن ثم شطب كل الأحكام الخاصة التي أفردت بها الشريعة المسلمات بدءا بإنكار أن للرجال على النساء درجة" ولا يرى الشيخ حرجا في القول بأن المرأة هي مواطنة من الدرجة الثانية في الدنيا والآخرة، اعتمادا على تفسيره لمعنى الدرجة الوارد في الآية "وللرجالل عليهن درجة" كما أصدر حكمه على أن كل ما يروج حول تحرير المرأة وحقوقها وتنظيماتها بضاعة إباحية صدرتها في نظره نساء الغرب إلى نسائنا ، يقول : "وتحاول نسوة الغرب أن يصدرن إلى نسائنا بضاعة الإنحلال والإباحية مغلفة في ستار المساواة في الأجور والإنعتاق من وصاية الذكور ومنع تعدد الزوجات... وإنصاف المرأة في قسمة الميراث، وتروج بيننا البضاعة الإباحية المغلفة بأستار حقوق المرأة مناضلات وكيلات يعملن في مدارس الغرب يتحدثن لغته ويحملن دبلومات عليا متشبعات بروح العداء للدين"[8].

ودون الإطالة في تقديم المزيد من مثل هذه الاستشهادات التي يحفل بها الكتاب فإن التساؤل الذي يمكن طرحه هو: هل يمكن لمثل هذا الموقف أن يشيع بين الأتباع قيم ثقافة ديموقراطية تسامحية أم بالعكس قد يؤدي إلى توجيه عاطفي تقييمي عنيف اتجاه المرأة وحقوقها ومناصريها واتجاه الإنفتاح على المجتمع المدني بصفة عامة؟

ب- كتاب "الشورى والديمقراطية" : أي موقف من الديمقراطية ؟

عرف موضوع الشورى والديموقراطية نقاشا واسعا بين مختلف تيارات الحركة الإسلامية في المشرق والمغرب (أصدرت مثلا مجلة الفرقان عدد 77 سنة 1996 التي يديرها د. سعد الدين العثماني أحد ممثلي تيار التوحيد والإصلاح ملفا خاصا حول الشورى والديموقراطية). لأنه موضوع سياسي راهن يطرح علاقة السلطة بالأمة والحاكمين بالمحكومين وكذا طبيعة السلطة في الإسلام. وهل هي شورية أم ديموقراطية تعاقدية أم وراثية ؟ وهل الشورى مرادفة للديموقراطية في مفهومها الجديث؟

وجهات نظر الإسلاميين في الموضوع مختلفة. إذ نجد منهم من يقبل بالديموقراطية كآليات إجرائية ويرفضها كمفهوم ومصطلح بحكم مرجعيته الغربية ويعتمد كمرادف لها، مفهوم الشورى. ومنهم، من منطلق التوليف والتوفيق، من قال بالشورى والديموقراطية معا ونحت لذلك مصطلحا جديدا "الشوراقراطية" ومنهم من قبل بالديموقراطية شريطة تأصيلها وتجديرها في الثقافة الإسلامية خوفا من استنساخ النموذج الغربي خوفا على الخصوصية والهوية إلخ. (أنظر المحور الرابع : سؤال الديموقراطية في الخطاب الإسلامي المعاصر).

عموما هناك آراء واجتهادات متعددة مما يصعب معه القول بوجود موقف موحد لدى مثقفي ونخب الإسلام السياسي عامة.لكن مع ذلك نجدهم يشتركون في نقدهم للديموقراطية الحديثة في جانبها القيمي والأخلاقي (Ethique). وتجاهلها للبعد الديني والروحي.وقد بدأ يحصل لدى أغلبيتهم ميل إلى الديموقراطية البرلمانية التعددية وآلياتها. لأن رفض الديموقراطية، على علاتها،كما يقول أحدهم (الغنوشي وهوأحد رموز وقياديي التيار الإسلامي بتونس) قد يؤدي إلى الارتماء في المجهول. وكما يقول الريسوني رئيس التوحيد والإصلاح في حوار له مع مجلة الفرقان الإسلامية عدد77، 1996: " لا أرى أي مانع.بل أرى من الصواب والسداد أن نستفيد بعقلانية واستقلالية من النظم الديموقراطية ومن تجاربها الغنية (...) وأن نبلور ممارسات ديموقراطية متدينة ومتخلقة..." ويقول أيضا" أن الديموقراطية هي عبارة عن مبادئ وقواعد تنظيمية قابلة لأي مضمون وصالحة لكل جنس وبيئة ... مع استحضار قابليتها للتكيف من حيث التفعيل والممارسة"[9].

لكن ماذا عن الشيخ الأستاذ مرشد جماعة العدل والإحسان وما رأيه في الديموقراطية مقارنة مع الشورى؟ وماذا يقبل منها وماذا يرفض؟ وما حكمه على قيمها ومنظومتها الثقافية الغربية؟

الإجابة عن هذه التساؤلات يقدمها لنا في كتابه الشورى والديموقراطية الذي صدرت طبعتهاالأولى سنة 1996م. والكتاب يشتمل على خمسة فصول: الفصل الأول بعنوان سياق الشورى. ويتضمن إضافة إلى المقدمة، عناوين فرعية مثل: الشورى سياق – ديموقراطية ملصقة- إقامة الصلاة من إقامة الشورى – مأخذنا الجوهري على الديموقراطية – إعمال ومشاركة في البناء – لا ينظر المنغمسون إلى ما بعد غد ! – الأمر بالمعروف – الزكاة والإنفاق مما رزقنا الله – الإنتصار على البغي...إلخ

أما الفصل الثاني فيحمل عنوان: "المساق الديموقراطي ويتضمن نظرتان إلى الديمقراطية - الدولة القومية مقر الديموقراطية - العقد الإجتماعي - المجتمع المدني...إلخ.- الفصل الثالث: النداء واللإستجابة - الفصل الرابع: الأرصدة التارخية - الفصل الخامس: للإنسان مساق....

وحتى نأخذ نظرة عامة عن محتويات الكتاب نقتبس منه الفقرات التالية على أساس استخراج خلاصات عامة مع إبراز أطروحته المركزية ومآخذه على الديمقراطية، لنخلص إلى التساؤل عن نمط الثقافة والقيم السياسية التي يتضمنها. وهل يمكن أن تساعد على تحقيق ثقافة الإندماج والتراضي وتؤسس بالتالي سلوكا سياسيا يقوم على الثقة واحترام الإختلاف؟ وذلك لأن كتابات المرشد توجه السلوك والمواقف السياسية للجماعة وتحدد ايديولوجتها، وهل نعثر في الكتاب على التزام ما بالديمقراطية؟ أم على العكس، له منها موقف سلبي؟

في مقدمة الكتاب يتحدث ع.ياسين عن الهدف من تأليفه والذي لا ينحصر فقط عنده في توضيح و شرح مذهبه ومبادئه وتحديد مصطلحاته ومفاهيمه ودلالاته، وإنما للتحاور، أوكما يقول"لنسمع الناس ونحاورالناس، من شاء من الناس"[10]. والناس المراد محاورتهم عنده هم أولائك الذين يقولون بعدم إقحام الدين في السياسة. فالكتاب إذا، ومعه صاحبه له هدف جدالي تناظري، لمحاورة من أسماهم سابقا بالفضلاء الديموقراطيين ممن يعتقد أنهم يرفضون إقحام الدين في السياسة. ولهذا يمكن اعتبارالكتاب من حيث هدفه تتمة أوجزء ثاني لكتابه السابق: "حوار مع الفضلاء الديموقراطيين" . ولذا يدعوالشيخ محاوريه بقوله: "تعالوا نطرح في صفحات هذا الكتاب أسئلة الصدق على الشورى والديمقراطية ونتأمل ونحتكم إلى العقل المنصف. تعالوا ننصف الديمقراطية:

لا نغمضها حقها ولا نستهين بمزاياها. تعالوا ننظر في حقيقة الشورى المطلوبة المرغوبة أيضا الممتنعة أيضا في بلادنا. أيهما (الديمقراطية أم الشورى) أشبه أن يتبناها المسلمون والمسلمات في هذا البلد، وأيهما أجدر أن يتعبأ لها وبها المسلمون والمسلمات".[11]

وهكذا انطلق في حواره من الفصل بين كل من الديمقراطية والشورى، مع إبراز أوجه الإختلاف بينهما . مستعملا في ذلك تعبيري السياق بالنسبة للشورى والمساق بالنسبة للديمقراطية، بما يحمله التعبير الأول عنده من ايجابية. والتعبير الثاني من سلبية لأنه على حد تعبيره من صفات "الأشقياء أهل النار" .

وخلص إلى أن للديمقراطية "مساقها" وبيئتها التي ظهرت فيها، وهي الحضارة الأروبية بما هي حضارة وثقافة عقلانية تحمل فلسفة لايكية لادينية "دنيا بلا آخرة " على حد قوله. وهي مرادفة للحداثة والتقدم، مرجعها العقل" المعاشي" (والعقل عنده طاغوت). وأنها نظام بشري يتجاهل الدين، بل هي عنده "كلمة من كلمات نظام عالمي استكباري.وحقوق الإنسان شعار من شعاراته"[12]. وهي إضافة إلى كونها غربية دنيوية دهرية لاييكية، فهي مرتبطة بالفلسفة الداروينية" الدوابية"الإستهلاكية الإباحية".

أما عن اقتباسها فهويرفض ذلك من منطلق عدم القبول "باستعمال أدوات غيرنا". لأن ذلك نوع من محاكاة للغرب ومصطلحاته. ولذا فهويدعو، في إطار مشروعه، لبناء الذات المسلمة، إلى عدم اقتباس وأخذ مصطلحاتنا من الآخر وثقافته بما فيها مصطلح الديمقراطية. ويلح على اللاإقتصار على مصطلح الشورى، التي لا تعني عنده الديمقراطية. وإذا كانت هذه هي مآخذه على الديموقراطية، فماذا يقبل منها إذن؟

ما يقبله من الديمقراطية، هوعلى العموم كل ما يتعلق بالآليات الإجرائية: الرقابة – فصل السلط– العدل الإجتماعي– تقييد سلطة الحاكم حتى لا تكون استبدادية فردية تحكمية باغية والخصم الأساسي عنده في هذه المرحلة هوالطغيان والإستبداد أوكما يسميه "الطاغوت" الذي لا يعتمد على شرع الله .."

أما عن حقوق' الإنسان المتعارف عليها عالميا، فيقول أنها "ولدت على فراش واحد مع شقيقتها الديموقراطية اللايكية. وهي عنده ليست سوى"استلاب لشخصيتنا من ديننا ومن حريتنا وعقيدتنا"[13].

انطلاقا من هذه المقتطفات المأخوذة من الكتاب، نستنتج أن الشيخ المرشد ع. ياسين له منظور شمولي للإسلام كدين ودولة، ويرفض أي عزل لأحدهما عن الآخر. حيث لا يقبل إبعاد الدين عن السياسة. كما أن الإسلام عنده، كمنظومة من المفاهيم والمصطلحات والقيم الثقافية والأخلاقية مستغن بذاته ولا حاجة لديه للأخذ من الحداثة الأوربية.لأنها في نظره ترفض الوحي والله والغيب والرسل والآخرة. ولذا فهويصرح بانفصاله عنها انفصالا كليا" [14].

أما في الفصل الأخير من الكتاب، فيتجه الشيخ ياسين إلى محاوريه، ممن سماهم "بأنصار الديمقراطية ومستوردي مفاهيم المجتمع المدني والتعددية ". أومن سماهم سابقا بالفضلاء الديمقراطيين،عارضا عليهم "ميثاقا إسلاميا" "يساهم فيه الشعب والكتل السياسية وضعا ونقاشا ونقدا". فهل تعكس هذه الدعوة للحوار التي ضمنها الشيخ كتابه استعداد الجماعة إلى التحول نحوثقافة سياسية منفتحة على الآخر؟ لكن، أين يمكن أن نضع ما عرفته الجامعة المغربية يوم 13 مارس 1996 حين أقدم فصيل طلبة العدل والإحسان بكلية الحقوق بجامعة الحسن الثاني

بالبيضاء على منع نشاط للإتحاديين في إطار الجامعة الربيعية كان موضوعها: التعليم العالي ومشاكل الجامعة المغربية. ولم يخل هذا المنع من استخدام للعنف ورفض للرأي الآخر. ولم يكن هذا السلوك منعزلا ومنفردا حيث سجل بجامعة الدار البيضاء منع هذا الفصيل لأحد الأساتذة المغاربة من إلقاء عرضه في نشاط ثقافي، لمجرد أنه ليس مسلما ولأنه ينتمي إلى حزب يساري (حزب التقدم والإشتراكية). إضافة إلى نسف أنشطة أخرى لفصائل طلابية أخرى. اعتمادا على التوسع الذي أصبح لهذا التيار في أغلب الجامعات المغربية. فهل يعني هذا السلوك اللاتسامحي ضعفا في الثقافة الديمقراطية لدى عناصر هذا التيار؟ أم أن هذا السلوك ليس سوى رد فعل على الأوضاع السياسية التي تعيشها هذه الجماعة والشعور العام بالإضطهاد والحصار الذي تعاني منه ؟

مهما يكن فإن السلوك السياسي للجماعة مقارنة مع التيار الآخر (التوحيد والإصلاح) كان أميل إلى القطيعة والرفض واختيار أسلوب المواجهة .إضافة إلى وجود تشوش في تعاملها وعلاقتها بالديمقراطية على مستوى الخطاب ،كما برز ذلك بشكل واضح في كتابات مرشدهم التي تعتبر مرجعا أساسيا بالنسبة للأتباع.

كما أن الإحساس المتزايد بالخطر والتهديد لدى الجماعة، قوى لديهم، مشاعر الاضطهاد وعدم الثقة ليس فقط اتجاه الدولة، وإنما أيضا اتجاه أحزاب المعارضة وفعاليات حقوق الإنسان الذين طالبوا أكثر من مرة برفع الحصار عن مرشد الجماعة سواء في البرلمان أوعبر صفحات جرائدهم وتضامنوا معه في حصاره الذي اعتبروه سلبا لحريته ومسا بحقوق الإنسان وخرقا لنص من نصوص الدستور الذي يضمن الحريات الأساسية للمواطن. هذا دون أن ننسى أن هيئة الدفاع التي تشكلت سابقا منذ فرض الحصار على بيته في 1990 كانت تضم محامين من الأحزاب الديمقراطية

وفعاليات حقوق الإنسان.وأصدروا بيانات في الموضوع (من بين هؤلاء نذكر عبد الرحمان بن عمرو ومحمد الصديقي ومحمد عبد الهادي القباب وعبد العزيز بناني ومحمد المريني...إلخ.) وقد بدأ هذا منذ 1994. .

وأخيرا فهل تستطيع الجماعة وقيادييها أن تتجاوز محنتها وتنفتح أكثر في اتجاه أكثر اعتدالا ومرونة؟ وهل سيحصل لديها في المستقبل تحول في اتجاه ثقافة الإندماج والمشاركة والتسوية وهل سيكون لديها استعداد أكثر إيجابية في تعاملها مع الديمقراطية وقيمها؟ علما أن التيار الإسلامي الآخر قد تم إدماجه في الحياة السياسية وخاض تجربة الانتخابات التشريعية وفاز بتسع مقاعد في البرلمان.

إن الإجابة عن هذه التساؤلات حملتها التحولات السياسية التي عرفها المشهد السياسي المغربي بعد تجربة الانتخابات التشريعية لنونبر1997 وما أفرزته من نتائج ذلك أن تيار العدل والإحسان اختار موقف المقاطعة وعدم المشاركة في هذه التجربة من أولها.وأعطى إشارة عن هذا الموقف القاطع عند إعلانه موقفه من تعديل الدستور، الذي اعتبر على حد قول أحد قيادييهم، دستورا ممنوحا، "وما زال يحتفظ بكثير من الروح المخزنية القديمة" مما جعل الحديث "عن دستور معدل غير ذي معنى وجعجعة بلا طحين" ورد هذا في تصريح فتح الله أرسلان عضومجلس إرشاد جماعة العدل والإحسان لجريدة الجسر الأسبوعية في عددها 42، ماي1997.

موقف العدل والإحسان من المشاركة السياسية والانتخابات التشريعية لسنة 1997.

أما عن موقف هذا التيار من المشاركة السياسية فإنه جاء منسجما مع الموقف من تعديل الدستور حيث جاء في حوار أجرته

جريدة النبأ مع فتح الله أرسلان، بصدد المشاركة السياسية للإسلاميين في الانتخابات، وتقييم جماعته لما جرى قبل وبعد الاقتراعات ما يلي: "لم نفاجأ بالنتائج المهزلة لأننا توقعنا ذلك قبل وقوعه بل أكدنا أن مشكلة المغرب أكبر من مشكلة الانتخابات والبرلمان.

ونؤكد مرة أخرى أن المنغلق السياسي والأزمة التي آلت إليها الأمور لا يمكن الخروج منها إلا إذا توافرت شروط أساسية لا نلمس وجودها وإرهاصاتها لدى المسؤولين[15].

وبصدد موقفه من مشاركة الإسلاميين في الانتخابات التشريعية فقال: "موضوع المشاركة، أوعدمها هو موضوع للاجتهاد والتقدير، والإخوة في التوحيد والإصلاح رجحوا المشاركة -وهذا اجتهادهم- في تقويم مفاسد ومصالح المشاركة". رغم أننا لا نتفق معهم لعدة أسباب منها:

1 - عدم مصداقية المؤسسات

2 - عدم توفر المؤسسات على أية سلطة وهذا يؤكد ما قلناه سابقا، إن موقع الإسلاميين داخل هذه البلاد، ولا أقول فقط البرلمان وأي برلمان؟! هوالتهميش والإقصاء والإبعاد والحصار، إننا أشخاص وهيئات غير مرغوب فينا لدى الجهات المسؤولة، ولقد بدأ الإخوان الإسلاميون في البرلمان يتعرضون للضغط والحصار رغم قلة عددهم كما صرحوا مؤخرا، وبالرغم من أن الإسلاميين هم مواطنون مغاربة ليس فقط ببطاقة التعريف، والتسجيل الإلزامي في اللوائح الانتخابية، وإنما بما لهم من الحقوق التي هي للآخرين ولما عليهم من واجبات التي هي على الآخرين...

فلماذا الكيل بمكيالين؟! كيف نفسح المجال للبعض ونحاصر الآخرين وندعوا الجميع للمشاركة في "المسرحية" أليس هذا تناقضا؟

لهذا لا نزكي إرادة الحاكمين بالمشاركة، والحركة الإسلامية محرومة من حق الوجود المستقل، فعلى الأقل أن نواجه تحفظ السلطة الحاكمة على الوجود الإسلامي بتحفظ سياسي على المشاركة السياسية، وتبقى علة الاختلاف حول هذا الموضوع واردة.

أما تأثير المشاركة على العلاقة بين الأطراف الإسلامية: فالعلاقة أقوى وأعمق من أن تؤثر فيها أمور هي محل الاختلاف والاجتهاد والإدراك، فالعمل الإسلامي في بلادنا كما في باقي بلدان العالم، بمقدار ما يحتاج إلى المرونة والتنوع يحتاج كذلك إلى الدقة في التصويب، والنظرة العميقة للأشياء والتحليل الاستراتيجي للقضايا، وإنها مهمة كل فصائل الحركة الإسلامية ومكوناتها في هذا البلد، المهم أن تعرف مكونات الصف الإسلامي ماذا تريد؟ وكيف نريد؟ وكما قال حسن البنا رحمه الله: "لنتعاون فيما اختلفنا فيه"[16].

وفي نفس الاتجاه، يأتي البيان الذي أصدره مجلس إرشاد الجماعة بمناسبة الذكرى الثامنة لحصار مرشدها عبد السلام ياسين، حيث تضمن هذا الأخير رأي الجماعة في المسلسل الديمقراطي بالمغرب وفي الانتخابات، ومما جاء فيه أن ضعف المشاركة في هذه الانتخابات دليل على أن الشعب المغربي قابل هذا المسلسل باللامبالاة، ورفض أن يزكي "الديمقراطية الجزئية الممنوحة". ومن وجهة نظر البيان، فإن "التعلق بالسراب لن ينقذ البلاد، والأوهام مهما كان لها من جاذبية وبهرجة لا تملك شيئا أمام الحقائق" ومما تضمنه هذا البيان أيضا، مجموعة المطالب التي قال عنها بأنها مطالب مستعجلة في حدها الأدنى وهي:"1 - رفع الحصار الجائر عن الأستاذ عبد السلام ياسين بدون قيد أوشرط. 2 - رفع الحصار الجزئي عن فكرنا وكتاباتنا لتباع علنا في الأكشاك والمكتبات.3 - إعادة ماصودر منا قهرا من وسائل إعلامنا (مجلة الجماعة، صحيفة الصبح، صحيفة الخطاب).

4 - إرجاع الموقوفين إلى عملهم وتعويض السنوات التي ضاعت منهم ظلما وعدوانا. 5 - إطلاق سراح جميع المعتقلين الإسلاميين وكافة معتقلي الرأي. 6 - كف يد البطش والإجرام عن أجسام إخوتنا الطلبة والطالبات وأرواحهم وأعراضهم. 7 - إيقاف التصنت والتجسس على بيوتنا ومكالماتنا ومراسلاتنا. 8 - رفع يد الجور الإداري والبوليسي عن جوازاتنا، وحقنا في التحرك والسفر داخل المغرب وخارجه. 9 - حقنا السياسي في التجمع وحريتنا في إعلان رأينا وإرادتنا في المساهمة في إنقاذ الشعب. 10- رفع الوصاية الرسمية عن المساجد. وهذا البيان المؤرخ بـــ 24 دجنبر 1997 تم توزيعه بعد الندوة الصحفية التي عقدها مجلس إرشاد الجماعة بالرباط، بمناسبة إحياء الذكرى الثامنة لحصار مرشد الجماعة، الذي دخل سنته التاسعة في بيته بسلا منذ 1989 حيث تردد في 13 دجنبر 1995، رفع هذا الحصار، لكن أعلن لاحقا عن استمراره. إلا أنه ورغم هذا الحصار فإن المرشد يمارس سجالاته وحواراته من خلال كتاباته، إما مع من أسماهم بالفضلاء الديمقراطيين، وإما مع الأمازيغيين، الذي خصهم بكتابه، حوار مع صديق أمازيغي، سنتعرض له في المحور القادم، وإما مع معارضيه داخل الجماعة ممن شقوا عليه عصا الطاعة كما هوالشأن تحديدا مع السيد محمد البشيري الذي خاض مع شيخه حرب شرائط بلغت لحد الآن ثلاث شرائط فيديو، بينما اكتفى ع.ياسين كرد عليه بشريط تضمن إضافة إلى مآخذه وانتقاداته للبشيري الذي دخل على حد قول ع.ياسين في "الفرعونية الشيطانية"، واعتبره ممن تكبروا عن الجماعة، ولم يتردد البشيري هوالآخر، بنعت مرشده بعدة نعوت، واتهمه بعدة اتهامات قد لا يتسع الموضوع للخوض فيها، وما يهمنا في هذا الصدد هوأن هذا الشريط يتضمن إضافة إلى انتقاداته للمنشق عن الجماعة البشيري، التذكير بالخطوط العامة للمشروع الدعوي والسياسي للجماعة، والمنهاج النبوي لياسين، وموقفه من المشاركة

السياسية، وميثاق الشرف بين الحكومة والمعارضة، حيث هاجم بأسلوبه المعتاد الأحزاب والسلطة، واتهم الجميع بالنفاق، مدافعا عن موقف الجماعة، الرافض للمشاركة في الانتخابات، ودخول المؤسسات التمثيلية، ولم يتردد في اتهام السلطة والأحزاب بأنها تعمل على محاصرة حركته، بعدما أقصيت سياسيا وإعلاميا. وهذه الأفكار نفسها تضمنه الكتاب الذي أعده فتح الله أرسلان تحت عنوان "عبدالسلام ياسين، حصار رجل أم حصار دعوة؟".

وعن سبب رفض حركة العدل والإحسان للمشاركة السياسية في الانتخابات وفي اللعبة السياسية عموما قال الأستاذ عبداللطيف الحاتمي محامي العدل والإحسان والمستشار القانوني للجماعة، كما وصف في برنامج "الاتجاه المعاكس" -وهوبرنامج ينشطه ذ.فيصل القاسم، وتبثه قناة الجزيرة القطرية الفضائية وتلتقط في المغرب بالصحن الهوائي- كرد على عبد الإله بنكيران الذي كان يدافع عن أطروحة المشاركة في نفس البرنامج وكجواب عن السؤال لماذا ترفض حركة العدل والإحسان المشاركة؟ قال: "لديها أسباب ذاتية وموضوعية فالأولى أطرحها عليكم لتتأكدوا أنه يستحيل على جماعة العدل والإحسان الدخول في المشاركة أولا: زعيم الجماعة الشيخ عبد السلام ياسين محاصر وتحت الإقامة الجبرية، وهذا الحصار سيدخل سنته التاسعة في 15 دجنبر الحالي وأعضاء مجلس الإرشاد حرموا من وظائفهم ومن أجورهم ومن فريضة الحج بل حتى زوجاتهم حرمن من أداء الحج، وجميع بيوت مجلس الإرشاد مراقبة رقابة صارمة. فهل هذه الوضعية يمكن أن نقول عنها بأنها وضعية مريحة وتمكننا من المشاركة؟ ثم إن العدل والإحسان ليست عندها الحرية". أما عن الأسباب الموضوعية فقال: "الأسباب الموضوعية التي منعت الجماعة من المشاركة في الانتخابات وكذلك البديل الحضاري، أولها ما يتعلق بالدستور، وهناك ما يتعلق بالقانون، أي الثغرات التي تضمنها القانون، وهي من

نوعين: الأولى، وردت في مدونة الانتخابات، حيث تضمنت فيها فصلها الثاني، ثغررة قانونية تسمح مسبقا بالتزوير" (نقلا عن جريدة الراية،عدد 279، السنة الثامنة، 18 دجنبر 1997). واضح من هذا الكلام أن الأستاذ الخاتمي يفسر امتناع جماعة العدل والإحسان عن المشاركة بانعدام شروط ذلك، سواء من الناحية الذاتية أوالموضوعية. ولم يكتف بذلك بل إنه آخذ جماعة الإصلاح والتوحيد على مشاركتها من منطلق ضرورة احترام هذه الجماعة لمبدإ النصرة، إذ كان عليها من وجهة نظره أن تنتظر حتى يرفع الحيف عن ع.ياسين. غير أن محامي الجماعة وهويشرح أسباب امتناعها عن المشاركة لم يذكر أن هذا الامتناع يرجع أيضا إلى عدم تلبية طلبهم بإنشاء حزب خاص بهم يتكلم باسم الإسلام، لأن دستور المملكة يمنع تأسيس حزب على أساس ديني أوعرقي، وتجمع أغلب القوى السياسية في المغرب على تجنب الزج بالدين في المجال السياسي وصراعاته، دون أن يعني هذا لدى البعض حرمان الفعاليات ذات التوجه الإسلامي لممارستها للعمل السياسي داخل الأحزاب الوطنية، مع قبولها بالتعددية السياسية ونبذ العنف.

وبالرجوع إلى البيان الذي أصدرته جماعة العدل والإحسان بمناسبة ذكرى الحصار على زعيمها، نجد أن إلحاحهم انصب بالأساس على رفع الحصار على مرشد الجماعة وأعضائها ماديا وإعلاميا وإطلاق سراح معتقليهم، ولم يرد فيها ذكر شرط السماح لهم بإطار سياسي خاص بهم، فهل يعني هذا أن الجماعة وقيادييها يلمحون إلى أن الاستجابة لمطالبهم قد يكون مدخلا لمبدإ الحوار مع الدولة، وبالتالي استعدادهم مستقبلا للمهادنة والمشاركة السياسية من داخل حزب يختارونه.

وإلى جانب موقف المقاطعة التي تبنته جماعة العدل والإحسان الذي دافع عنه محامي الجماعة، نجد هناك أيضا تيارا

آخر يتبنى نفس الاختيار، وعبر عنه في جريدته الجسر ونعني بذلك التيار الإسلامي الناشئ : "البديل الحضاري".

3 - تيار "البديل الحضاري" وموقفه من المشاركة السياسية:

قبل التطرق إلى موقف البديل الحضاري من انتخابات 14 دجنبر1997، وتجربة الإسلاميين معها، وما ترتب عنها من فوز تسعة مرشحين منهم، ودخولهم إلى البرلمان، تحت لائحة الحركة.ش.د.د، (العدالة والتنمية) سنعمل أولا على التعريف بهذا التيار الناشئ الذي تأسس بمدينة فاس في 22 أكتوبر 1995، كجمعية تحمل اسم البديل الحضاري حددت لنفسها الأهداف التالية: 1 - المساهمة في عملية التنشئة الاجتماعية والحضارية لمجتمعنا. 2 - الاهتمام بمختلف القضايا التي تمس الشعب المغربي. 3 - مد جسور الحوار مع مختلف الفعاليات الوطنية قصد التفاهم والتعاون حول القضايا ذات الاهتمام المشترك. 4 - المساهمة في حل المشاكل التي تعترض نموالمجتمع المغربي، وتطوره وتقدمه. 5 - دعم الحوار الإنساني بين الشعوب والحضارات. وقد أصدرت هذه الجمعية ضمن منشوراتها، كتيبا يتضمن ما سمته البيان الحضاري أي خيار البديل الحضاري، وهوبيان يحاول الإجابة عن السؤال لماذا تأسس هذا التيار؟ وماهي أهدافه؟ وما هي تصوراته في قضايا الاقتصادية والسياسية وفي مسألة الهوية الحضارية وفي المسألة الاجتماعية وفي المسألة النسائية وفي المجال التربوي، والتعليمي والثقافي، والإعلامي، والبيئي، وفي العلاقة مع مكونات الساحة الإسلامية، ومؤسسات المجتمع المدني وفي العلاقة مع الغرب...إلخ

وما جاء في الكتيب عن هوية البديل الحضاري مايلي: "البديل الحضاري"... إطار... وتحد... وأفق... إطار للتفكير ومعالجة قضايا الأمة

ومن ثم فهوإطار متعدد الاهتمامات، يهتم بالدعوة والهوية والسياسة والاقتصاد والتربية والأخلاق..إلى غير ذلك... مرجعيته هي الإسلام..وهوتحد أيضا لمؤسسيه وأعضائه للمساهمة في صياغة البديل وتفعيله وتنزيله على أرض الواقع... وأفق نستشرفه ونروم الوصول إليه بديلا للواقع المتخلف المنسلخ عن هويته وقيمه الحضارية... "البديل الحضاري" مشروع بديل مجتمعي لواقع انسد أمامه الأفق وثبت فشل خياراته وسياسته المتغربة المنفصمة عن هوية الأمة وحضارتها..."البديل الحضاري" اجتهاد في إطار دائرة الإسلام يسير على نهج أهل السنة والجماعة، لا يدعي تمثيل الإسلام..بل هومجر اجتهاد.."[17].

إن ما يبدو إجابيا لدى أصحاب هذا التيار هوتشبثهم بمبدإ الحوار، اعترافا منهم بأن الأزمة التي تعيشها الأمة لا يمكن لطرف أوجماعة أن يحلها لوحده وأنه من الضروري للفعاليات المؤمنة بالتغيير والديمقراطية أن تلتقي وتتحاور وتضع يدا في يد بعيدا عن العنف أو الإقصاء، ودون ادعاء أي جماعة أنها تمثل الإسلام لوحدها، ومبدإ الحوار لدى هذا التيار يكتسي أهمية خاصة، ليس فقط داخل المجتمع المغربي ومكوناته السياسية والثقافية، وإنما أيضا بين الشعوب والحضارات، "حوار يؤمن بالاختلاف، حوار يرفض الإكراه، وعولمة النموذج الواحد، واعتبار الغرب مركزا والآخرين مجرد أطراف". ففضيلة الحوار "بما تعنيه من تواضع واحترام للآخر وقابلية للاستماع له بل والتنازل حالة تبين الخطإ في الرأي" هي في مقدمة القيم التي يدعوإليها هذا التيار، ويجد مرجعية لها في القرآن الكريم، حين يقول ﴿**ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾. بيد أن السؤال هوهل يستطيع هذا التيار أن يكون وفيا لمبدإ الحوار مع كل الأطراف والأطروحات المخالفة؟ هذا السؤال يفرض نفسه لأن الكثير من التيارات والحركات، سواء في المجال السياسي أوالديني أوالثقافي غالبا ما تنغلق على

نفسها، اعتقادا منها أنها تحوز الحقيقة، وأنها وحدها على صواب والآخرين على ظلال. إلا أن أصحاب البديل الحضاري كما يقرأ في بيانهم يظهرون التزامهم بالحوار الفكري، باعتباره ضرورة ومدخلا أساسيا لتحقيق حد أدنى من التعارف وتحديد مجالات الاتفاق والاختلاف من منطلق أن الاختلاف ليس حراما أوشذوذا أوانحرافا عن الصواب، ينبغي أن يلعن أصحابه، أويفتى فيهم بالقتل أوالتكفير أوالبعد عن الدين، وهذا يعني أن المطلوب ليس رفض الاختلاف، ولكن البحث عن كيفية إدارة هذا الاختلاف، هذا الموقف في حد ذاته، رغم ما يمكن أن يعترضه من صعوبات على مستوى الممارسة، ونواقص على مستوى الواقع يعتبر مؤشرا على أن الثقافة السياسية لهذا التيار متشبعة بقيم الديمقراطية والقبول بالرأي الآخر. أما عن الموقف السياسي لهذه التيار من المسلسل الانتخابي، والتعديلات الدستورية ودخول بعض الإسلاميين إلى البرلمان، بعد مشاركتهم في الانتخابات، فيمكن قراءته في الجريدة الأسبوعية التي يصدرها مؤقتا كل شهر، وهي تتضمن عدة مقالات تعبر عن انتقادها للمشاركة، ويمكن أن نقف في هذا السياق عند الحوار الذي أجرته هذه الجريدة مع رئيس البديل الحضاري الأستاذ محمد الأمين الركالة، وهوحوار يوضح فيه موقف البديل الحضاري من الانتخابات، مشاركة الإسلاميين فيها وأسباب مقاطعة حركته لهذه الانتخابات، ونرى إدماج جزء من هذا الحوار ضروريا لإعطاء نظرة واضحة عن التوجهات السياسية لتيار البديل الحضاري وتقييمه لما يعرفه المغرب من تحولات سياسية.

الجسر : رفضتم التعديلات الدستورية الأخيرة..وقاطعتم الاستحقاقات الانتخابية الجماعية والتشريعية.. لماذا؟

محمد الأمين ركالة : بسم الله الرحمان الرحيم والصلاة والسلام على سيد المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه

أجمعين. لم يكن رفضنا للتعديلا ت الدستورية ولا مقاطعتنا للاستحقاقات الانتخابية يقوم على منطق عدمي من المشاركة بل على أساس قراءة متأنية لأوضاعنا الراهنة- قرتءة مؤطرة بالمشروع السياسي لحركة "البديل الحضاري".. ذلك أن تحليلنا للوضع السياسي الراهن واستشرافنا للمستقبل يجعلنانقول بأن بلادنا تعيش منعطفا انتقاليا خطيرا...يؤشر على ذلك اختلال التوازنات السياسية القائمة وحالة العجز والشلل التي أصابت الفعل السياسي ببلادنا...حيث أصبحت مختلف الفعاليات السياسية تعيش أزمة هوية نتيجة غياب قضية تشكل همها وتؤطر تصورها وفعلها...إضافة إلى حالة الانهيار الشامل الذي أصبح يهدد البنيات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية... إذ لم تعد الشعارات التي أطرت "الاستقلال السياسي" قادرة على التعبئة والتأطير.. في هذه الظروف يريد المنتفعون من الوضع الراهن ضمان استمرار مصالحهم وسيطرتهم وذلك بالبحث عن توازنات سياسية جديدة تحفظ لهم هيمنتهم على الشأن العام بالبلاد... بينما يرى البعض الآخر، ونحن منهم، أن هذا المنعطف يجب أن يفتحنا على وضع ديموقراطي حقيقي، يمكن من مصالحة وطنية تكون مدخلا لإجماع وطني سيؤهلنا للنهوض ببلادنا..في هذا السياق جاءت مقاطعتنا وكذلك المحاولات التي قمنا بها لإقناع بعض الفعاليات السياسية بضرورة وأهمية المقاطعة.. لم تكن المقاطعة بالنسبة لنا هدفا في حد ذاته.. بل كانت وسيلة توخينا من خلالها توفير شروط التحول الديمقراطي من أجل مغرب جديد لا زلنا نحلم به.

الجسر : كيف تقيمون حصيلة الانتخابات التشريعية؟

م. ركالة : لم تفرز الانتخابات التشريعية أية مفاجأة تذكر، ذلك أن الأحزاب الإدارية خرجت بأغلبية مطلقة أمام أحزاب الكتلة.. وهوما يؤكد ما ذهبنا إليه، في البديل الحضاري، حينما قلنا أن

أصحاب القرار السياسي يريدون ضمان سيطرتهم واستفرادهم بالأمر من خلال إعادة إنتاج البنيات القديمة في ثوب قد يبدوجديدا. لذلك لم يترددوا في تزوير الانتخابات وتزييفها.. بل حاولوا تقديم الكتلة بأنها الفائزة بهذه الانتخابات من خلال ذلك التقسيم الهجين والمستهجن للأحزاب الإدارية إلى وفاق ووسط.. من أجل ضمان مشاركة الكتلة في تشكيل الحكومة المقبلة...

الجسر : كيف تفسرون عزوف الشعب المغربي عن المشاركة في الانتخابات.. هل تعتقدون أن هذا العزوف ناتج عن الدعوة للمقاطعة التي وجهتموها أنتم وبعض الأطراف الأخرى.

م. ركالة : لا إن حجم المقاطعة هوأكبر من الإمكانيات التأطيرية لكل الأطراف التي دعت للمقاطعة.. نحن جزء من حالة الرفض الجماهيري العام. حاولنا أن نعطي لهذا الرفض والمقاطعة مضمونا وحتوى.. إن المقاطعة الشعبية العارمة للانتخابات التشريعية تشكل تجليا للوعي الجماهيري يجب أن نقف عنده متعظين ومعتبرين.. إنه مؤشر ذودلالات عميقة تبين من جهة موقف الأمة من أصحاب القرار السياسي وخياراتهم وبرامجهم ومن جهة أخرى. القطيعة القائمة بين الأمة والنخب السياسية والثقافية. إذ تحولت معظم هذه النخب إلى فئات مرتزقة وارتهنت لأصحاب القرار تقتات من فتات موائدهم.. إن الذين يريدون أن يقفزوا على نسبة المقاطعة الضخمة أويتعاطون معها بنوع من اللامبالاة. إنما يكشفون عن عمى سياسي خطير يفضح انحيازهم لخصوم الأمة وأعدائها...

الجسر : رغم كل التعهدات والالتزامات بنزاهة الانتخابات.. حدث هذا التزوير المفضوح.. إلى ماذا ترجعون ذلك؟

م. ركالة : لنقلها بصراحة ووضوح. إن أصحاب القرار السياسي لم يكونوا أبدا جادين في كلامهم عن الديمقراطية والتداول

السلمي للسلطة.. كما أن الفعاليات السياسية لم تفعل ما فيه الكفاية لتوفير شروط التحول الديمقراطي بسبب انقساماتها وصراعاتها من جانب، ولكونها كما أسلفنا تعيش أزمة هوية.. فبالرجوع إلى الماضي القريب يوم طرح التناوب الديمقراطي في مقابل التناوب التوافقي وعى أصحاب القرار السياسي أنن تناوبا على مقاسهم أمر غير وارد إذا ما كانت هناك انتخابات نزيهة، ومن ثم فإن وصول كتلة قوية وذات شرعية جماهيرية- وإن كان هذا مستبعدا في ظل الشروط الذاتية والموضوعية الراهنة لأحزاب الكتلة- سيربك خياراتهم والتزاماتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية... ذلك أن الإدارة في بلادنا ترى نفسها ملزمة(؟) بتصفية مجموعة من الملفات... فهناك ملف التعليم الذي يتم الآن الإجهاز عليه وضرب مجانيته وتعريبه وتفويته إلى فرنسا...وهناك ملف الخصخصة الذي يستهدف بيع المؤسسات الاستراتيجية المرتبطة بالأمن الغذائي، والطاقة والمواصلات والاتصالات... للأجنبي مما يرهن مستقبل البلاد واستقلالها.. وعلى مستوى السياسة الخارجية هناك ملف التطبيع مع الكيان الصهيوني الذي يراد ترسيمه ضدا على مقاومة وممانعة شعبنا لأية علاقة مع الكيان اللقيط.. إضافة إلى ملف وحدتنا الترابية.. وهوملف حساس له مكانة خاصة في قلوبنا وقلوب شعبنا، ونرفض أي مس به..لهذا فإن الإدارة لم تجازف بانتخابات نزيهة يكون من نتائجها عرقلة تحرير سياستها... وعمدت إلى توازنات سياسية أكثر تعقيدا: نظام الغرفتين والسماح لبعض الإسلامين للمشاركة في الانتخابات التشريعية وإعطاء الشرعية القانونيةة لجناح معروف بعدائه للحركة الإسلامية..

الجسر : كيف تقيمون النتائج التي حصلت عليها حركة التوحيد والإصلاح، خاصة وأن هذه أول مرة يصل فيها إسلاميون إلى البرلمان؟

م.ركالة : في البداية يجب تصحيح أمر وهو أن هذه هي المرة الثانية التي يصل فيها إسلاميون إلى البرلمان حيث سبقهم إلى ذلك الأستاذ المقدم من مدينة تطوان تحت مظلة حزب الشورى والاستقلال والذي نحتفظ له في ذاكرتنا بذلكك الموقف الشجاع حول الإعلام الإسلامي... وصول إخوة من حركة التوحييد والإصلاح إلى البرلمان يؤشر إلى توسيع طفيف للهوامش المتاحة للحركة الإسلامية المغربيبة وذلك بالإنتقال من الهامش الثقافي إلى الهامش السياسي المقيد. نحن نعلم جميعا التذبذب الذي عاشه الإخوة في حركة التوحيد والإصلاح في التعاطي مع الإستحقاقات الأخيرة .. فالتعديلات الدستوربة خلقت حالة من الإرتباك بينهم أدت إلى مواجهة إعلامية بين الأستاذ مصطفى الرميد والأستاذ عبد الإلاه بن كيران ....وفي الإنتخابات الجماعية قاطع عبد الكريم الخطيب المسؤول عن مظلتهم السياسية هذه الإنتخابات ... وتقررت مشاركتهم في الإنتخابات التشريعية خاصة بعد اللقاء الذي عقدوه مع وزير الدولة في الداخلية. وقد أثرت المرحلة التوحيدية الإنتقالية، التي يعيشونها، على رؤيتهم السياسية حيث إن الحركة تفتقد لحد الآن إلى مشروع سياسي واضح المعالم... لهذا فإننا نتخوف من انعكاسات سلبية قد تنتج عن وصول هؤلاء الإخوة إلى البرلمان والتي يمكن أن نحصرها فيما يلي: - تعميق الفرقة بين مكونات الحركات الإسلامية وخلق حالة من التحارب بين اتجاهين إسلاميين، اتجاه يدافع عن السياسة الرسمية للحاكمين واتجاه يعارضها ...

ـــ جعل خطاب حركة التوحيد والإصلاح غطاء إيديولوجيا لأحزاب الإدارة في مواجهة أحزاب الكتلة...

ـــ تشويه صورة الحركة الإسلامية في عمومها بإشراك برلماني التوحيد والإصلاح في قرارات تستهدف قوت الشعب المغربي وحريته وكرامته....

الجسر : كيف تتصورون إمكانية تجاوز هذه التخوفات؟

م.ركالة: إن دقة المرحلة وخطورتها تتطلب خطوات استعجالية تتحدد أساسا في التقاء الأطراف الإسلامية لشرح مواقفها وسياساتها. ثم العمل عل تحديد الخطوط الحمراء التي يجب أن تنضبط لها العلاقة الإسلامية-الإسلامية، وكذا العمل على إيجاد سياسة مشتركة تحكمها مصلحة العمل الإسلامي العليا... من جانب آخر، فرغم أن برلمانيي التوحيد والإصلاح لا يمثلون الحركة الإسلامية، إذ التوحيد والإصلاح كانت الحركة الإسلامية الوحيدة التي شاركت في الانتخابات، فإن بإمكانهم تبني قضايا إسلامية عامة والدفاع عنها بما يجعلهم أكثر قربا من مختلف الحركات الإسلامية.. ويمكن حصر هذه القضايا في :

ـــ الوضعية القانونية للحركات الإسلامية...

ـــ إطلاق سراح المعتقلين الإسلاميين وإدماجهم في الحياة الاجتماعية.

ـــ رفع الحصار عن الشيخ عبد السلام ياسين، وعلى كل حال فإن مساندتنا وتأييدنا لهؤلاء الإخوة سيظل رهين مواقفهم داخل الغرفة الأولى، فكلما كانت مواقفهم إيجابية ومنحازة لقضايا المستضعفين كلما وجدوا فينا المساند والمؤيد، أما إذا ما انحرفت مواقفهم، لا قدر الله، فإننا سنكون أول المعارضين والناصحين لهم لقوله صلى الله عليه وسلم: "انصر أخاك ظالما أومظلوما، قالوا يا رسول الله ننصره إذا كان مظلوما فكيف ننصره إذا كان ظالما؟ قال تمنعونه من أن يظلم" (جريدة الجسر، عدد46، دجنبر1997).

هوامش ومراجع

1. جريدة مغرب اليوم، عدد 3، 9 يونيو1996.
2. البيان الختامي، لمؤتمر حزب الحركة الشعبية .د.د. سنة1996. جريدة الراية، 4يونيو1996
3. صدر عن منشورات جريدة الراية كتيب ينتقد هذا الاحتفال باعتباره تقليد وبدعة دخيلة وحرام. واسم الكتيب هو"موقف علماء المالكية من الاحتفال بالسنة الميلادية". ط1، 1996، محمد عوام، ويرى أن من ضمن مروجي هذه البدعة الحرام، الإعلام وعلى رأسه التلفزة المغربية، ص5.
4. فتح الله أرسلان.حصار رجل أم حصار دعوة. الأفق.البيضاء. سنة 1996، ص58.
5. نفس المصدر.ص50.
6. نفس المصدر.ص48
7. ع. ياسين، تنوير المؤمنات، مطبوعات الأفق، البيضاء.1996 ص43.
8. نفس المصدر، ص.200.99.
9. ع.ياسين، الشورى والديمقراطية، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، 1996، ص64.
10. نفس المرجع، ص3.
11. نفس المرجع، ص5.
12. نفس المرجع، ص176.
13. نفس المرجع، ص199.
14. نفس المرجع، ص366.
15. جريدة النبأ، عدد 5، فبراير، 1998.
16. نفسه .
17. البديل الحضاري، كتيب للتعريف بالبديل الحضاري كتيار إسلا مي، ص.6.
18. جريدة الجسر، 46، دجنبر 1997.

المحور السادس

سؤال الهوية والتنوع الثقافي
في
خطاب الحركات الإسلامية بالمغرب

الإسلاميون والمسألة الأمازيغية

سؤال الهوية والتنوع الثقافي في خطاب حركات الإسلام السياسي بالمغرب

الإسلاميون والمسألة الأمازيغية

إن القارئ المتتبع لأدبيات الحركة الإسلامية بالمغرب ليلاحظ لدى بعض تيارات هذه الحركة إرهاصات أولية بأهمية الحوار وضرورته. رغم أنه على مستوى الممارسة لازالت تعترضه صعوبات وعوائق. في هذا السياق نستحضر ما كتبه الأستاذ عبد السلام ياسين في " الحوار مع الفضلاء الديموقراطيين" وحوار مع صديقي الأمازيغي"إلخ...وفي البيان التأسيسي لتيار البديل الحضاري، وهوتيار إسلامي نجده يلح على ثقافة الحوار ومبدأ مد الجسور مع مختلف الفعاليات الوطنية قصد التعاون والتفاهم حول القضايا ذات الاهتمامات المشتركة[1]. أما أطر ومثقفي حركة التوحيد والإصلاح، فقد أبانوا في مسارهم السياسي سواء في إطار حركة الإصلاح والتجديد سابقا أوبعد انضمام مجموعة منهم وتحالفهم في سنة 1996 مع حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية، أبانوا عن واقعية ملحوظة وعن اعتدالية وقبول للحوار والتعددية وللعمل المشترك. ظهر ذلك في كتابات بعض مثقفيهم الذين عملوا على تأصيل الديمقراطية في علاقتها بالشورى، كما جاء في مجلة "الفرقان" التي يديرها د.سعد الدين العثماني (وهوأحد قيادي الإصلاح والتجديد وعضوفي الأمانة العامة للحزب المذكور وأحد الفائزين في الانتخابات التشريعية الاخيرة). فقدخصصت المجلة المذكورة عددها السابع والثلاثون، سنة 1996ملف: "الشورى والديمقراطية: أية علاقة؟ شاركت فيه عدة أقلام من التيارات

الإسلامية إلى جانب آخرين من خارجها. حيث أجرت المجلة حوارا مع الأستاذ خالد الناصري عضوالمنظمة المغربية لحقوق الإنسان وعضوالديوان السياسي لحزب التقدم والاشتراكية المحسوب على اليسار.وهذا له دلالته لما يعنيه أولا من عدم رفضهم للديمقراطية وثانيا استعدادهم للانفتاح والحوار مع مختلف الفعاليات السياسية والثقافية المخالفة.وقد كتب مدير المجلة د.العثماني في افتتاحية العدد ما يؤكد هذا الإختيار حيث قال "إننا محتاجون إلى تجديد الديموقراطية في مناهجنا التربوية وفي إعلامنا كي تتجدر في عقلياتنا وفي سلوكنا اليومي. وبذلك وحده يمكن لنا أن نبني مجتمعا وحياة سياسية يطبعها التسامح والديمقراطية".[2] وقد تضمنت نفس المجلة، في عددها 38 الصادرة سنة 1997 . ملفا خاصا حول "الحركة الأماز يغية بين الذات والاستيلاب" ساهمت فيه أسماء تمثل تيارات سياسية مختلفة كالسادة محمد الحبيب الفرقاني من الاتحاد الاشتراكي، وعبد الكريم الخطيب الأمين العام للحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية، ومحمد شفيق، وأحمد الدغرني من ممثلي الحركة الثقافية الأمازيغية، وفتح الله أرسلان من مكتب إرشاد جماعة العدل والإحسان، وأحمد المريني عضوالمكتب السياسي لمنظمة العمل الديموقراطي الشعبي... وغيرهم.

فما هو موقف المجلة من الحركة الأمازيغية ومطالبها؟ وبالتالي ماهي نظرة مجموعة من مثقفي التيارات الإسلامية بالمغرب من القضية الأمازيغة ؟ وهل هذه النظرة يطبعها التسامح والديموقراطية ؟

1- مجلة الفرقان والأمازيغية:أي موقف ؟

جاء في افتتاحية مجلة الفرقان (العدد السابق الذكر) والمعنونة ب: نحونظرة متوازنة في رأي أمازيغي" قول المحرر د. سعد

الدين العثماني ما نصه: "يكتسي الجدال القائم حاليا أهمية حول حقيقتها ومطالبها (وهويتحدث عن الحركة الأمازيغية) وقد اخترنا في مجلة الفرقان تخصيص ملف حولها ليس لإنهاء الجدل وليس لحسم نقط الخلاف، فهذا شبه متعذر في أمثال هذه القضايا ولكن للمساهمة في النقاش الدائر ومحاولة إغنائه"[3]. واضح من هذا المدخل أن سعد الدين العثماني كمثقف إسلامي ينتمي إلى تيار التوحيد والإصلاح يعي أهمية الحوار حول القضية الأمازيغية باعتبارها من القضايا الشائكة التي يتعذر فيها حسم الخلاف لصالح هذا الاتجاه أوذاك، لأنها قضية تتراوح بين ماهوثقافي وماهوسياسي، ولذا لايخفي المثقف الإسلامي مخاوفه ومحاذره من الحركة الأمازيغية، أو- من التحرك الأمازيغي المتصاعد على حد قوله- الذي ولد عدة تحفظات وتخوفات عبر عنها العديد من المثقفين والمهتمين- وهوواحد منهم-وهذه المخاوف عنده هي:

ـــ التخوف من أن تكون الحركة مدخلا إلى نزعة عرقية وربما عنصرية. ويشار إلى بروز عبارات من مثل " قومية أمازيغية" و"أمة أمازيغية"، والحديث عن "شعب أمازيغي مضطهد"و"تقرير المصير" أو"التسييرالذاتي". التلويح بإمكانية التحول إلى "تنظيم سياسي"...

ـــ التخوف من أن تكون الحركة مدخلا إلى بروز ميولات انفصالية تضر بالانسجام الثقافي للشعب المغربي ووحدته الوطنية.

ـــ التخوف من أن تكون الحركة مدخلا لمزيد من تكريس الفرنكفونية من خلال إضعاف اللغة العربية. يزيد من هذا التخوف قلة اهتمام دعاة الحركة الأمازيغية بمواجهة المد الفرنكفوني ومخططاته.

ـــ التخوف من أن تكون الحركة مدخلا لإنتاج مشروع علماني معاد للإسلام، أوأن تستغلها بعض الفصائل والجهات لتصفية حساباتها مع الإسلام وتعاليمه.

ويرجع سعد الدين العثماني تخوفات الأصوليين من الأمازيغية إلى " اختلاف الخطابات بين أبناء الحركة الأمازيغية وتباينه في القضايا المذكورة، وتشويش بعض تصريحات أصحاب النزعة الأمازيغوية من بلدان أخرى"[4] .

ولذا فإن المثقف الإسلامي -كاتب المقال- ينصح دعاة الحركة الأمازيغية في المغرب أن يكونوا واضحين حاسمين في التعبير عن مواقفهم.

ولأنه يرى بأن أبرز ما يدور حوله النقاش هو"تراوح الحركة الأمازيغية بين التركيز على العمل الثقافي والإحياء اللغوي والتاريخي والاهتمام المطلبي السياسي". فإنه-وبصدد إعلان موقفه- يصرح بأن ما لا ينبغي التحفظ عليه هوالجانب الأول أي العمل الثقافي والإحياء اللغوي والتاريخي على خلاف الجانب الآخر المتعلق بالمطالب والتطلعات السياسية، وفي هذا السياق يسند موقفه بمرجعية إسلامية مفادها أن "موقف الإسلام من التعدد الثقافي واضح بَيِّن، فهوليس دينا يسعى إلى محوخصوصيات الشعوب وإبادة ثقافاتها، بل بالعكس، فهويحترمها"[5]. وأورد في هذا الصدد،كدليل نقلي، الآيات القرآنية التالية: "واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات لقوم يشكرون" و"ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا". وهذا بالنسبة له اعتراف صريح بوجود اختلافات بين الناس على أساس اللغة واللون ينبغي احترامها والاعتراف بها شرعا، وهنا يظهر لنا اجتهاده الديني من أجل تنزيله وتأصيله للمسألة الثقافية واللغوية الأمازيغية.

أما الجانب السياسي الذي يتم رفضه ومعارضته والذي هوأشبه مايكون على حد قوله " بحقل ألغام". فهويرى بأنه قد يؤدي إلى "زرع بذور التفرقة" وهنا، يذكرنا سعد الدين العثماني بما يسمى بالظهير البربري الاستعماري الذي يقول عنه بأن أهدافه مازالت حاضرة في الأذهان. فالعقل الأصولي الإسلامي كما يعبر عنه هنا صاحب المقال في تعامله مع القضية الأمازيغية يعتمد القياس الفقهي باعتباره المنهاج المفضل في التفكير البياني حيث قاس مطالب الحركة الأمازيغية الراهنة على مثال الظهير البربري، فهو لم يصدر حكما جديدا على هذه الحركة بل عمد إلى حكم قديم يخص الظهير البربري، وطبقه على ما هو حاضر الآن. فالأصل هو الظهير البربري، والفرع هو الحركة الأمازيغية الراهنة، والعلة أوالشبه في نظر الأصولي المجتهد في المسألة، بين الأصل والفرع، أوبين الغائب والحاضر في ظنه هوكونهما (الظهير البربري الاستعماري والحركة الأمازيغية ومطالبها) معا لهما هدف واحد هوتهديد وحدة الأمة، وزرع بذور التفرقة داخلها، فهو لهذا السبب، يتحفظ ويخاف من هذه الحركة. وقد يكون منطق الفقيه الأصولي المالكي القائل بسد باب الذرائع حاضرا في هذا الاجتهاد أيضا، مادام أن ما يكون طريقا أووسيلة إلى مفسدة يصبح حراما بالنسبة إلى ما يفضي إليه، والأمازيغية كحركة ثقافية وإن كانت مقبولة أومباحة، قد تفضي إلى تفكك أوتمزق للأمة أي مايسمى في منطق الفقهاء بالفتنة التي هي عندهم " أشد من القتل" لكن هذا لم يمنع الأصولي الإسلامي المغربي المزود بثقافة فقهية مالكية من أن يعقب على لسان س. العثماني بقوله: بأنه "يأمل أن تتوازن النظرة إلى الأمازيغية بين دعاتها وبين المتخوفين منها، ويتم الابتعاد عن كل عامل يعوق وحدة الأمة، أو يوجد الشقوق التي تكرس اختراق صفوفها وبالتالي هيمنة عدوها عليها".(6)

إن استعـراض هذا الموقف مـن الأمـازيغية الذي عبـر عـنـه العثماني في افتتاحية مجلته قد يساعدنا ليس فقط على تبين موقفه الشخصي من القضية، ولكن أيضا قد يفيدنا في الخروج بالتصور الـرائج لدى مثقفي التيار الإسلامي المعـروف بالتوحيد والإصلاح. كما أن موقف الأستاذ فتح الله أرسلان الوارد في نفس المجلة من خلال الحوار الذي أجري معه حول القضية الأمازيغية قد يفيدنا هو الآخر في استجلاء التصور الرائج لدى مثقفي تيار العدل والإحسان في نفس القضية. حيث أجـاب الأسـتـاذ ف. أرسـلان (وهوعضومجلس إرشاد الجماعة) عن السؤال: "ما رأيكم في المسألة الأمازيغية كما هي مطروحة الآن على الساحة؟" يقول أن: " هذا الملف لغم سياسي جديد-قديم يشكل عنصراً من عناصر التوتر وأداة لإضعاف الجبهة الداخلية بحيث يتحول إلـى سلاح تحركه أيادي غير متوطئة هدفها تـكـريس مزيد من التجزئة في وطـن التجزئة وبذلك تختزل المسألة ذاتها في إعادة إنتاج مـشـروع 16 ماي 1930. الظهير الـبـربري الاستعماري المشؤوم-الذي يذكـرنـا بالتجاء الناس إلى المساجد لقراءة اللطيف.

فالذي يتصفح بعض الكتابات والتصريحات في دوريات وجرائد من قبيل "الهوية"و"اكـراوأمازيغ" و"النهج الديمقراطي" و"امزدي" التي تتبنى "التمزيغ" يخرج بارتسام سلبي وغير مطمئن على المسار الذي يصر البعض أن يذهب فيه بموضوع الأمازيغية".[7]

إذا نحن لخصنا آراء الأستاذ أرسلان الواردة في هذا الحوار نصل إلى ما يلي:

أولا : ليس هناك تيار أمازيغي واحد. فهويصنفه إلى تيـاران: تيار ثقافي وآخر سياسي.

ثانيا : تخوفاته تتجه أساسا إلى الجانب السـيـاسـي مـن الأمازيغية، أي تيارها السياسي.

ثالثـــا : ما يريده ذ.أرسلان، هوأمـازيغية متدينة، كأمـازيغية الفقهاء والعلماء من رجال الدين أمثال المختار السوسي، أبوالحسن اليوسي وطـارق بن زياد والمهدي بن تومرت وغيرهم، وما يرفـضه هوما يسميه أمـازيغية كسيلة ويوغورطه، أي أمازيغية ما قبـل الإسلام.

رابعـــا : لا يقول بالتعارض بين الإسلام والتعدد الثـقافـي واللغوي، لأنه يرى بأن الدين الإسلامي لا يناقض التعدد اللـغـوي شريطة أن لا تتم "محاربة الدين والعربية باعتبارها لغة القـرآن والانسلاخ عن الهوية" ويعتمد على ذلك بمجموعـة مـن الآيـات، متفقا مع موقف د.العثماني.

خامسا : يقبل بالطرح الأكاديمي الذي يتعامل مع المســألـة الأمازيغيه من منظور البحث العلمـي كـتـراث وكثقافة بـدون اهتمامات سياسية.

سادسا : يرفض ما يسميه بالتيار الفرنكفوني اللائكي الذي ينعته بالتعصب، وهذا التيار عنده قد يعمل، كما يرى، على إحداث انقسامات في المجتمع المغربي (فالهاجس الأساسي هنا هوهاجس الخوف على وحدة الأمة) ويدعم موقفه بـالـتـجـربة الباسكـيـة والكـطالونية وغيرها، التي كانت في انطلاقاتها الأولى، كما يرى، حركات ذات طبيعة جمعوية ثقافية لكن سرعان ما تحولت إلـى حركات مسلحة تدعوإلى الانفصال.

أما عن مطلب دسترة اللغة الأمازيغية فهويقول بأنه مشكـل سطحي ومفتعل وليس مشكلا حقيقيا[8].

إنه رغم انتماء كل من س. العثماني وف. أرسلان إلى تيـارين مختلفين فإننا نلاحظ أن خطابهما يحكمه نفس المنطق أوالعقل الأصولي البياني بآلياته ومرجعيته حيث ظل الهاجس المشتـرك

بينهما هوالخوف على الهوية ووحدة الأمة وهذا الخوف ذاته نجده حاضرا بقوة في موقف مرشد جماعة العدل والإحسان الشيخ عبد السلام ياسين؟ فماهواجتهاده في المسألة وماذا يضيف؟ علما بأنه خص موضوع الأمازيغية بكتابه "حوار مع صديق أمازيغي" فهل يعكس مضمون الكتاب فكرة الحواركما ورد في عنوانه أم أنه على النقيض يتضمن مواقف جاهزة وقطعية لا تقبل الحوار والنقاش والنقد، ويتخلله بالتالي عنف لغوي اتجاه الآخر وهل احتكم فيه صاحبه إلى العقل ومنطقه كما صرح بذلك في رسالته لصديقه الأمازيغي، أم إلى شيء آخر غير العقل؟.

2- عبد السلام ياسين والمسألة الأمازيغية : قراءة في كتابه "حوار مع صديق أمازيغي"

لعرض موقف ع. ياسين من الأمازيغية ومطالبها، قمنا بقراءة لكتابه "حوار مع صديق أمازيغي" والكتاب كما اعتبره صاحبه بمثابة رسالة ليس فقط لصديقه شفيق الذي جمعتهما المهنة منذ أكثر من أربعين سنة ولكن أيضا لكل دعاة الأمازيغية وجمعياتها أومن سماهم "بالإخوان الأمازيغ" لأن الأمر بالنسبة له لا يتعلق فقط بحوار وسجال بين شخصين (ياسين وشفيق)، بل على حد قوله هوسجال أوحوار يتجاوز "مقاييس شخصين قال أحدهما للآخر فأجاب وانطوت الصفحة وخرست المحاورة"[9] (ص،63-64). فهوإذن كما صرح بذلك يريد توسيع نطاق المحاورة حول القضية الأمازيغية لتشمل كل المهتمين بها.

وقبل التعرض لموقف ع. ياسين من مطالب الحركة الأمازيغية لا بأس أن نشير لهذه المطالب بإيجاز وهي في مجملها تدور حول دسترة الأمازيغية كلغة وطنية والمساواة بينها وبين العربية في التدريس والإعلام واستخدامها في الإدارات والقضاء... إلخ. وقد لخص هذه المطالب أحد العاملين في الجمعيات الأمازيغية وفي

مجلس تنسيقها (هذا المجلس يضم 22 جمعية أمازيغية وكلها تلتزم بميثاق أكادير الذي تم التوقيع عليه سنة 1991) حيث قال: "بالنسبة للمطالب هي مرتكزة حول مبدأ المساواة ونعني به المساواة بين اللغة العربية، واللغة الأمازيغية، وهذا المبدأ يتفرع عنه الحق في الإعلام، والحق في الاستعمال في التعليم، وغير ذلك من الميادين التي تستعمل فيها اللغة العربية... هناك مطالب أخرى لا تتعلق باللغة فقط، بل هي مطالب تتعلق بالاعتراف بالهوية، لأن تصنيف المغرب ضمن الدول العربية، يتجاهل الطبيعة الأمازيغية، ويعتبر إنكارا للهوية الأمازيغية، وإنكارا لوجودهم بالخريطة المغربية.."(10)

ويمكن، إضافة إلى هذه المطالب، إثارة قضايا أخرى، مثل كتابة الأمازيغية بحروف تيفناغ، والكونكريس الأمازيغي، أوالمؤتمر العالمي الأمازيغي، (الذي أنشأ سنة 1995، في جنوب فرنسا، وانعقد المؤتمر الأول سنة 1996 في لاس بالماس).

كل هذه القضايا وغيرها من المطالب الخاصة والمعبرة عن مطامح الحركة الأمازيغية، قد تم الرد عليها وانتقادها من طرف صاحب كتاب "حوار مع صديق أمازيغي"، وأهم هذه الانتقادات والردود هي:

ـــ ينتقد صاحب الكتاب دعاة الأمازيغية وجمعياتهم، لإعطائهم الأولوية لهذه القضية التراثية الضاربة في أعماق التاريخ ويرى بأن قضية الأمازيغية، قضية ثانوية أمام قضايا التنمية والتخلف واللحاق بالركب الحضاري الإنساني.

ـــ بالرغم من وجود اتجاه أكاديمي يهتم بالبحث في التراث واللغة والثقافة والتاريخ الأمازيغي، فهناك اتجاه سياسي داخل الحركة الأمازيغية يريد اعتماد هذه القضية وركوبها لتحقيق أغراض سياسية، ولهذا يطالب هذا الأخير بتعديل الدستور المغربي،

لتكون فيه الأمازيغية لغة وطنية ثانية. والمغرب دولة أمازيغية عربية. ويرى بأن هناك مسافة بين الاتجاهين: الاتجاه الأول يمثله الباحث الأكاديمي والثاني يمثله السياسي. لكنه. يرى بأنه مع اختلافهما فهناك اتفاق بينهما في إيمانهما بالديموقراطية والإشادة بها (للإشارة فالأستاذ ياسين. لا يستسيغ الفصل بين الديموقراطية والعلمانية ويعتبرهما متلازمتين وهوما يحتم عليه إعادة قراءة فهمه للعلمانية قراءة جديدة بالشكل الذي يجعلها أساسا تقوم على الحرية. النقد والعقلنة. وهذه الديمقراطية يعتبرها لادينية ومعادية للدين. والنتيجة بهذا القياس أن ما يصح على العلمانية في صيغتها الأوربية يصح على الديمقراطية. وهذا خطأ).

ـــ فالمناضل الأمازيغي. حسب الأستاذ ياسين. خاصة صاحب الاتجاه السياسي. ينعته باليسارية والثورية واللائكية. وكلمة اللائكية لديه كلمة مذمومة لأنها عنده تميل إلى مخاصمة الدين ومعاداته ورفضه. ويقول عنه. (أي عن المناضل الأمازيغي صاحب الاتجاه السياسي). أنه ما لجأ إلى رفع شعار الديمقراطية إلا بعد إفلاس إيديولوجية الحزب الوحيد (إشارة هنا إلى الماركسية وسقوط المعسكر الاشتراكي).

ـــ بالرغم من أنه ميز داخل الحركة الأمازيغية بين اتجاهين أونموذجين.السياسي والأكاديمي. فإنه أظهر خصومة وعداءا أكثر حدة اتجاه الأمازيغي السياسي اليساري. مقارنة مع موقفه اتجاه الأمازيغي الأكاديمي. الذي يهتم بالعمل الثقافي المحض. إلا أنه مع ذلك لا يتخلى عن شكوكه. ومخاوفه اتجاههما معا. ومعهما الحركة الأمازيغية ككل. لأنها عنده مثار شك وشبهة حتى ولوادعت كونها حركة ثقافية محضة وبريئة. لأن " كل حركة ثقافية ولوكانت مشتغلة بالبحث الأكاديمي فهي تحتضن اليوم أوغدا. في هذا الجيل أوذاك. آمالا وطموحات سياسية"[11].

ـــ الحركة الأمازيغية عند الأستاذ عبد السلام ياسين ليست سوى تعبير عن هوية محلية عرقية مكبوتة. وهي حركة تريد الترفيه، ولا تدخل في باب الجد. وتصدر عن "نزعة شيطانية مغربة ذات نعرة على هوية الأجداد والجدات الجاهليين، وهي تعبير عن سلوك قومي أمازيغي تمزيقي".(....)

ـــ إن الهوية التي تدعوإليها الحركة الأمازيغية في رأي الأستاذ ياسين، "هوية أرضية دنيوية أنانية". قوامها كما يقول لغة الأجداد وتاريخهم وأنها ليست سوى نداء الجاهلية... وشعاراتها "صنم يعبد من دون الله". وهي بالإضافة إلى ذلك "الردة" الثالثة عشر (بعدما أحصى منها في تاريخ المغرب إثنى عشر ردة)[12]. فالقول بالهوية الأمازيغية من منظوره قول انشطاري يقسم الفرد إلى انتمائين، بربري وإسلامي. وهي عموما دعوة قبلية. أما الهوية التي يريدها الأستاذ ياسين فهي هوية واحدة إسلامية. ويرى نموذجها في اليوسي والمختار السوسي وأمثالهم. وما يخيفه أكثر في شعار الهوية الأمازيغية هوأن تتحول المطالبة بها من مطالب ثقافية إلى مطامح سياسية، مما قد يهدد وحدة الأمة بالتفكك ويعرض الشعب الواحد للحرب الأهلية. فالهاجس الذي يتحكم في موقفه من الأمازيغية هوهاجس الوحدة والخوف على الإسلام، مما يمكن أن تحمله هذه الحركة من ميولات متغربة ولم يخف أيضا شكوكه وتخوفاته من أن تكون الدعوة الأمازيغية، استمرارا لمؤامرات تحاك من الخارج من طرف الاستعمار وأعداء الإسلام والتغريبيين الذين يسعون إلى تمزيق وحدة الأمة. ولذا يرادف في كتابه بين التمزيغ والتمزيق والاستعمار.

أ- موقف ع.ياسين من التعدد اللغوي وتعليم الأمازيغية

يرى ع.ياسين أن الدعوة إلى التعدد اللغوي من طرف الجمعيات الأمازيغية، هي بمثابة غزويستهدف إقصاء اللغة العربية وشلها

عن أداء وظيفتها "الأخروية والدنيوية". ولكن في هذا السياق، لا ينسى أن يؤكد أن لا مناص من تبني لغة أجنبية قوية وحية تحمل المكاسب العلومية والتكنولوجية. ولكن ذلك فقط مؤقتا (وهنا يشير خاصة إلى اللغات الأجنبية الانجليزية والفرنسية)، في انتظار تطوير اللغة العربية التي تظل عنده هي اللغة الأم أولغة الأمة. فقط ونظرا للضرورة. (وللضرورة عند الفقيه أحكام)، فهولا يرى مانعا من تعلم لغة أجنبية ولكنه لا يقبل إصدار نفس الفتوى على تعلم اللغة الأمازيغية.

وفي هذا السياق يؤكد صاحب الكتاب حكمه القطعي بأن "من كفر باللسان العربي فقد كفر بالله.لأن اللسان العربي مصطفى ومختار ما بين اللغات كما هم الرسل عليهم السلام مصطفين بين الناس"، (فهوهنا يقيس اللغات على الرسل وما يصح بالنسبة للرسل يصح بالنسبة للغات) .ويضيف معللا حكمه القطعي بقوله: "فإذا كتبت أن من كفر باللسان العربي فقد كفر بالله فإنما أعني لغة القرآن وآيات القرآن. وبما أن خدمة العربية بعلومها هي خدمة للقرآن وفهم للقرآن كان التعميم حقيقيا"[13]. فبهذا المنطق يخلص صاحب الكتاب إلى موقف رافض لكل لغة "انسلت من الدين واعتنقت وثنية حب الدنيا وحب الذاكرة التاريخية والخصوصيات الأرضية"[14] . ويصفها بالدهرية، بما فيها اللغة الأمازيغية. وأية دعوة في نظره للدفاع عن اللغة الأمازيغية والتعدد اللغوي إجمالا، هي دعوة بمثابة "غزو" يستهدف إقصاء العربية أواللسان العربي المبين التي هي على حد قوله: "لغة شرفها الله واصطفاها وجعلها وعاءا لكلامه المقدس"[15].

وفي السياق نفسه تساءل ماجدوى أن تكون اللغة الأمازيغية لغة وطنية ثانية؟ وما جدوى أن تكون لغة للإعلام والتلفزيون؟ إذ يرى عموما أن الاهتمام باللغة الأمازيغية وتخصيص أوقات وبرامج

لها، في الإعلام والتلفزيون وتدريسها عمل يساهم في الإجهاز على اللغة العربية لغة القرآن ولغة الأمة، فالأمازيغيون بمطالبهم لا يساهمون إلا في تهميش لغة القرآن[16] . وهم في ذلك مثلهم مثل النصارى العرب (يقصد المسيحيون العرب في المشرق الذين جددوا أساليب اللغة العربية)، والصحافيون الذين يكتبون في نظره "بلغة عصرية لائكية ركيكة المباني مترجمة المعاني فاسدة النحوقعيدة الصرف ما بينها وبين لغة القرآن المبينة من قرابة إلا صلة اللفظ والحرف"[17] . وهكذا يضع صاحب الكتاب الأمازيغيين والنصارى العرب وأصحاب اللغة الصحفية كلهم في معسكر واحد لأنهم جميعا في اعتقاده يحركهم هدف واحد، هوتهميش اللغة العربية والتآمر عليها.

وهناك ثلاث أسئلة يطرحها صاحب الكتاب بصدد الأمازيغية كلغة:

السؤال الأول : هل تستطيع اللغة الأمازيغية، وهي لهجات أربع أوأكثر أن تكون ندا وحدا وسدا أمام الغزوالميع؟

السؤال الثاني : هل تستطيع أن تحمل مكتسبات العقل البشري وعلوم أمريكا وخبرات اللغة السيدة في الدنيا العلومية التكنولوجية الإنجليزية؟

السؤال الثالث : وهل تستطيع أن تنقل وتستقل بعلوم وأن توطن الصناعة وأن تطور التكنولوجيا وتحقق التنمية؟.

واضح أن هذه الأسئلة الثلاثة تدور كلها حول مدى قدرة اللغة الأمازيغية عن التعبير عن التطور العلمي والتكنولوجي حيث يصرح كجواب عن هذه الأسئلة، إن اللغة الأمازيغية، هي لغة شعر ولغة فلكلور ولا شيء آخر، وهي بذلك لا يمكن أن تكون لغة علمية تحمل التكنولوجيا الحديثة والمعاصرة. إلا أنه مع ذلك لا يرى

مانعا من تعدد اللهجات في الأمة إذا وقفت المطالبة عند الثقافة واللغة. لكن بالنسبة لصاحب الكتاب لا أحد يضمن أن مطالب الحركة الأمازيغية ستقف عند حدود المطالب الثقافية واللغوية إذ تبقى المخاطر السياسية المهددة للوحدة واردة. ومنطق الفقيه في هذه النازلة سيقول بسد الذريعة لأن اعتماد اللغة الأمازيغية رسميا ومساواتها بالعربية سيفضي عنده إلى مفسدة سياسية هي زرع بذور التفرقة وتمزيق وحدة الأمة ومنافسة لغة القرآن. أما الازدواجية اللغوية الأخرى بين الفرنسية أوالانجليزية والعربية، أي بين لغة الأمة وبين لغة من لغات العلوم والصناعة فيعتبرها ضرورية ويقبل بها ولوعلى مضض. وأن هذه الازدواجية لا تحتمل أن تناهضها ازدواجيات محلية. وعند حديثه عن اللغة أواللغات الأجنبية يقول: "هي عندنا عارية" (والعارية عند الفقيه ترد..) وهي أيضا عصا يتوكأ عليها الأعرج، وهي "من ضرورات المعاش"، والضرورات عند الفقهاء تبيح المحظورات، فحتى لوكانت اللغات الأجنبية محظورة. فالأستاذ ياسين يقبل بها بحكم الضرورة، لكنه لا يقبل بلغة ثالثة محلية. لأن ذلك عنده من "التمزيق المميت"[18] . فما يخافه الأصولي أشد الخوف هوتمزيق الأمة.لأن الإزدواجية اللغوية المحلية ستفضي لا محالة عنده إلى خصام وتفكك "لأن الإزدواجيات المتصارعة في الساحة الثقافية لا تلبث أن تشعل حريقا سياسيا في البيت فتهدر جهودا وطاقات ويتسلل الإنفكاك والتفكك ويسحب الشعب الواحد إلى الحرب الأهلية التي لا تبقي ولا تذر"[19] ويعطي أمثلة على ذلك ببلجيكا وكندا "حيث تتصارع لغتان وثقافتان وحيث يطلب الفلامانيون البلجيك الانفصال الكلي عن الفرنكفونيين البلجيك وحيث يحتكم الكنديون في كبيك إلى صناديق الاستفتاء ليستقلوا استقلالا كاملا ونهائيا عن الدولة الكندية"[20] . ويقحم في هذا السياق حالتي الجزائر وأفغانستان باعتبار أن ما يقع فيهما على حد زعمه

راجع إلى مشكل التعدد اللغوي والثقافي. وفي هذا الصدد يقول عن الوضع في الجزائر: "ها هي اللادينية في الجزائر تطعن في خاصرة الوحدة الإسلامية بخناجر حديد شفرتها قبايليون ملحدون ومضاء نصلها مناضلون في حرب لغوية تقاتل فيها الأمازيغية لغة القرآن"[21] فالحرب في الجزائر بالنسبة لصاحب الكتاب، هي حرب لغوية وأن الذين يوجدون خلفها هم القبايليون دعاة الأمازيغية.

ب- *موقفه من الكونغريس الأمازيغي:*

أما عن الكونغريس الأمازيغي، فيرد في كتابه مقترنا "بالظهير البربري الإستعماري". ولا يرى فيه إلا "تجمعا تغذق عليه أموال بهدف تحقيق مشروع استعماري هوتمزيغ المغرب وتوزيعه وتمزيقه". يقول: "هاهي الأمازيغوفونية يعقد لها في باريس تجمع اسمه الكونكريس الأمازيغي العالمي وينفق عليه غدقا وتمول أجهزته (نلاحظ هنا أن صفة المبني للمجهول تشير إلى تمويل وأيادي أجنبية متآمرة خفية)، وتحشد نساؤه ورجاله طائعين راغبين مخلصين لمشروع تمزيغ المغرب وتوزيعه وتمزيقه. هاهي القضية البربرية تدول بوسائل متطورة".ويتساءل : "من يمول؟ ومن يدول؟ سؤال لوبحثت عن جواب له يقول: "لوجدت أن المحاولة الفاشلة للاستعمار الفرنسي التي سميت بالظهير البربري إنما كانت لعبة هواة مقارنة بالفتل المتين لسياسة تمزيغ المغرب وتمزيغه بيد أبناء المغرب وبناته."[22]

خلاصة

وعموما فإن ما يتكرر في خطاب عبد السلام ياسين عن الأمازيغية بل في خطاب الحركة الإسلامية عامة هوالتخوف من أن تتحول المطالب اللغوية والثقافية الأمازيغية وتوظف توظيفا سياسيا. والواقع أن داخل الحركة الأمازيغية نتبين وجود تيارين

أحدهما يدفع في اتجاه جعلها ثقافية وتيار يقودها في اتجاه أن تصبح سياسية، ومن ثمة تدويل القضية الأمازيغية عبر المشاركة في المؤتمر العالمي الأمازيغي وطرح الأمازيغية في إطار الشعوب الأصلية، ويمكن رصد هذا الاختلاف من خلال تضارب مواقف الجمعيات الأمازيغية العاملة ضمن ما سمي بالمجلس الوطني للتنسيق الذي أسس سنة 1993، مما يعني أن إقحام السياسة في الأمازيغية من أسباب تأزم الحركة الأمازيغية وتعثرها، وابتعادها عن خدمة أهدافها الحقيقية مما يجعلها تقدم مبررا لخصومها لمصادرة حقها في الاختلاف والتنوع الثقافي ضمن الوحدة.

وبتحليلنا للخطاب الإسلامي من الأمازيغية نجده واقعا تحت تأثير هاجسين أساسيين هما:

ـــ هاجس الوحدة أوالخوف على الوحدة إذ يعتبر أن وحدة الأمة في دينها ولغة قرآنها التي هي العربية. ومن هذا المنطلق يتحول شعار الوحدة عنده كنقيض للتعدد والتنوع الثقافي واللغوي وكنفي للاختلاف.

ـــ هاجس الخوف من الآخر، أوما يمكن أن يسمى بهاجس المؤامرة. فدائما هناك خوف من عدومفترض يتآمر على الوحدة، أوما به تقوم تلك الوحدة كاللغة والدين، هدفه من ذلك القضاء على الذات وتفكيك مكوناتها والإجهاز على الوحدة والآخر المتآمر كان في الماضي هوالاستعمار وفي الحاضر هناك من يقوم مقامه، ويريد بالوحدة شرا بتمزيغ الأمة وتمزيقها. ففي الماضي كان هناك الظهير البربري وفي الحاضر الدعوة الأمازيغية والكونغريس الأمازيغي. وهكذا فالمؤامرة دائما حاضرة بكثافة في كتابات الأستاذ ياسين لدرجة أن التاريخ لديه عبارة عن صراع بين متآمرين ومتصدين لهم. ومن هنا فهولايتصور الحركة الأمازيغية إلا كمؤامرة يقوم بها هذا الآخر.

إذا كانت هذه هي الهواجس التي كيفت رؤية وتعامل صاحب الكتاب مع الأمازيغية ومطالبها. فماذا عن المنهج؟ (لأن الكتاب وإن كان من الصنف الدعوي فهويتأسس على منهج ويحكمه منطق في التفكير).

وهكذا نجد أن المنهج المعتمد في التعامل مع الأمازيغية ومطالبها هوالمنهج الأصولي الفقهي البياني. وهذا المنهج يقوم على نظام معرفي بياني كرسته الثقافة العربية الإسلامية في مجالات شتى. البلاغة واللغة والفقه والكلام إلخ.... ويقوم أساسا على القياس (بما هوتقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به) فهومثلا في حكمه على الأمازيغية وكونغريسها عمد إلى حكم موجود سابقا وهوالحكم على الظهير البربري الاستعماري وهذا ما يعرف بقياس الغائب على الشاهد (قياس القديم على الجديد) وأصبح الأصل عنده هو الإستعمار والفرع هوالحركة الأمازيغية ومطالبها.

فصاحب الكتاب بهذا المعنى يصدر عن عقل بياني مما يفيد أنه بالرغم من رفضه للعقل فإنه لا يرفض العقل بإطلاق ولكن يرفض فقط ما يسميه بالعقل المعاشي(أي عقل الغرب، العقل البرهاني الذي هوعنده عقل طاغوتي متأله). ويرفض بالتالي كل نتائج هذا العقل بما فيها الديموقراطية، التي مرجعها العقل الفلسفي "الدهري" كما يصنفها في كتاباته.

فأمام هذا الرفض للعقل التعددي ولحق الاختلاف، كيف يمكن إذن تحقيق حوار يعترف بالآخر وبالتعددية والإختلاف؟وهل يمكن اعتبار كتاب "حوار مع صديق أمازيغي" فعلا كتاب حواري يخلومن عنف لغوي ويفترض تكافئا بين الأطراف المتحاورة؟

وهذا ما تفطن له صديقه الأمازيغي محمد شفيق المؤمن بالعقل وبمزايا الديموقراطية حين كتب مجيبا عن رسالته: لن أعلق

على ما تبقى من جواب على رسالتي لأني شعرت أن موازين حوارنا غير مضبوطة. فبينما تنطلق أنت من المطلق، لا أنطلق أنا إلا من النسبي القابل للنقاش»[23].

فهل يعني هذا الاعتراف باستحالة استمرار التواصل والحوار بين الصديقين اللذين جمعتهما المهنة في الماضي وفرقهما الإنتماء والإيديولوجيا في الحاضر؟ وبالتالي هل يعكس هذا الإعتراف استحالة الحوار بين التيارين الإسلامي والأمازيغي وانعدام شروطه؟

إن القارئ لبعض الجرائد المعبرة عن وجهة نظر الجمعيات الأمازيغية ومثقفيها لا شك سيلاحظ أن ردود فعلها بعد صدور كتاب عبد السلام ياسين كان هجوميا. فجريدة "أكراوأمازيغ" مثلا في عددها السابع عشر بتاريخ 98-10-2 خصصت صفحاتها لقراءات وآراء ونقاشات حول كتاب "حوار مع صديق أمازيغي"،من ضمنها نقرأ " هل يريد الأستاذ عبد السلام ياسين إضافة ركن جديد للإسلام؟ ويطالب صاحب المقال رأي علماء الدين في رأي ياسين الذي قال بالتلازم الضروري بين اللغة العربية والإسلام. أما في المقال المعنون بـ" تساؤلات حول ما يلفقه الشيخ ياسين للأمازيغية من تهم فإن صاحبه يقول كرد على ياسين بأن كتابه يتضمن " مواقف ديماغوجية تمويهية وتحريفية والإسلام بريء منها" أما جريدة "تاسافوت" التي يديرها حسن إيد بلقاسم المحامي النشيط في مجال حقوق الإنسان والدفاع على الأمازيغية، فقد كتبت في عددها 21 نوفمبر/ديسمبر 97 في صفحتها الأولى "الشيخ عبد السلام ياسين يعلن الحرب على الأمازيغية بعد حربه مع الفضلاء الديموقراطيين".

ولم تتوقف جريدة أكراوأمازيغ التي يديرها ابن احرضان أمين عام حزب الحركة الوطنية الشعبية أوزين أحرضان عن متابعة السجال مع ماكتبه ع. ياسين حيث تضمن العدد22 من السنة

الثانية 1998 ملفا حول الحركة الأمازيغية والحركة الإسلامية: حدود التقاطع وآفاق المشاركة. من بين مواده حوار مع محمد الشامي رئيس إحدى الجمعيات الأمازيغية (جمعية إلماس) مما جاء فيه: قوله أن كتاب الشيخ ع. ياسين "حوار مع صديق أمازيغي" لا يعتبر "النموذج السليم للحوار بين الحركة الأمازيغية والحركة الإسلامية"[24] لأن صاحبه بهذا الكتاب أحدث قطيعة بينه وبين إخوته المسلمين الذين يناضلون معه في الحركة الإسلامية. ولذا ويدعومن الشامي في ختام حواره الشيخ ياسين أن يكتب كتابا آخر أومقالة يوضح فيها موقفه بدقة.

وأخيرا فإذا كان كتاب "حوار مع صديق أمازيغي" يعبر عن موقف صاحبه من الأمازيغية فهوأيضا يعبر عن موقف تيار من تيارات الإسلاميين بالمغرب من قضية الأمازيغية والتعريب والتعدد اللغوي، لأن الخلاف أوالتقاطع بين الإسلاميين ودعاة الأمازيغية، هوفي وجه من وجوهه، يعكس الصراعات التي ظهرت حول التعريب والمشكل اللغوي بالمغرب منذ الاستقلال وهوصراع ومشكل يتجدر في الحقل الاجتماعي والثقافي والتعليمي لارتباطه بالتوترات والصراعات بين الفئات الاجتماعية والنخب بالمغرب في إطار استراتيجيتها ورهاناتها من أجل السلطة والترقي الاجتماعي. والموقف المعبر عنه في الكتاب إزاء الأمازيغية والمسألة اللغوية قد لا ينفرد به صاحب الكتاب وحده إذ نجد مثيلا له ليس فقط لدى التيارات الإسلامية ولكن أيضا لدى بعض الأحزاب السياسية المغربية التي ترفع شعار التعريب، وتقول بالمطابقة بين اللغة العربية والهوية والوحدة ولدى بعض رجالات النخبة السياسية الثقافية التي قادت الكفاح من أجل التحرر الوطني، ومن أجل الاستقلال. غير أن ما يميز موقف صاحب كتاب حوار مع صديق أمازيغي من المسألة، هوتشدده واعتباره عربية القرآن هي اللغة الأصل النقية التي لم تلحقها التشويهات. ولذا فهي عنده

مقدسة لا يضاهيها في نقائها وقدسيتها أي لغة أخرى، فحتى اللغة العربية العصرية أولغة الصحافة هي عنده بعيدة عن لغة القرآن ولا تمثل العربية في شيء. ومن أجل الحفاظ على اللغة الأصل، فإن الإسلامي المغربي، اعتبر باقي اللغات الأخرى بمكانة "ضرات" للغة الأم ومن ثمة سينيط بنفسه مهمة الدفاع عن هذه اللغة والحفاظ على نقائها لأنها تقوم عنده مقام الهوية وتغذي عنصر الوحدة، فهي لغة الوحي والقرآن ولغة التوحيد، توحيد الله وتوحيد الأمة. ومن هنا سيجد الإسلامي نفسه وهويحاور ويساجل أنصار التعددية اللغوية والثقافية ودعاة الهوية الأمازيغية أمام خيار لا مفر منه، أن يعقد تحالفا بين العربية والإسلام لمواجهة كل المطالب والنزعات الداعية لاحترام الخصوصيات الثقافية واللغوية، لأن اللغة العربية والإسلام عنده عاملان من عوامل وحدة الأمة ومقوما من مقومات الهوية، وهكذا يؤول الإسلامي السجال بينه وبين دعاة الأمازيغية إلى سجال حول الهوية، ومن ثمة يحكم على الهوية الأمازيغية بأنها "ردة" يقودها على حد قوله : "منافقون متذبذبون ناطقون باللغة الأمازيغوفونية التي تعتبر المسلمون الفاتحون غزاة "[25].

وأنها هوية "انشطارية تقسم الشعب المغربي إلى شطرين"[26]. فبدعوى الخوف على الهوية والحرص على الوحدة يتخذ الخطاب الإسلاموي موقف الخصومة والحذرمن كل ما من شأنه أن يهدد الوحدة بالانشطار والتمزق والهوية بالتفكك، فالخطاب الإسلاموي إذن يتأسس على عنصري الهوية والوحدة، ومعلوم لدى علماء السياسة Les politologues أن عنصري الهوية والوحدة يعتبران بمثابة مصادر إيديولوجية تقوم الخطابات السياسية باستعمالها بشكل واسع ومكثف ويتم بالتالي استثمارها في جل السجالات السياسية.وخطاب الحركات الإسلامية ومثقفيها بناء على هذا الأساس يعملون بدورهم على استثمار وتوظيف

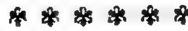
هذين العنصرين في إطار ديني مما يفيد أن هذا الخطاب هوإيديولوجي وسياسي أكثر منه خطاب ديني وإن كان يقدم نفسه على أنه ذومرجعية دينية، لأن سؤال الهوية والوحدة سؤالين سياسيين بامتياز ما دام استثمارهما يتم ضمن الإستراتيجيات والرهانات والصراعات التي تتم حول وعلى السلطة سواء بين النخب أوالفئات الإجتماعية.

وإذا رجعنا إلى ما كتبه ع.ياسين، وصرح بأنه يدخل في باب الحوار مع الآخر مثل، حوار مع الفضلاء الديمقراطيين وحوار مع صديق أمازيغي..إلخ، فإن السؤال الذي يحضرنا بعد قراءتنا لهذه الحوارات هوهل التزمت هذه الحوارات أوالمناظرات إن صح التعبير بشروط ومبادئ الحوار كالتسليم بواقع الاختلاف وشرعيته، وإمكانية تعديل ما يطرح من آراء، واحترام الرأي الآخر وعدم الادعاء بوحدانية الحقيقة وامتلاكها من طرف واحد فقط، إلى غيرها من المبادئ والشروط التي تطرق لها بتفصيل ع. أومليل في كتابه "في شرعية الاختلاف" حيث قال: "أن قبول الحوار ينطلق من التسليم بواقع الاختلاف وبشرعيته"[27]. ويرى ع. أومليل من هذا المنطلق أن الحوار لا يكون ممكنا "حين يعتبر طرف من الأطراف أن رأيه سلطة، وأن رأي الطرف الآخر هو"مجرد رأي"؟ هذا هوموقف المحتكرين للنطق باسم الدين منذ كانوا. هؤلاء لا يرون أن ما يقولونه إنما هو"رأي من الدين" ضمن آراء أخرى ممكنة، بل يقطعون بأن رأيهم هوالدين، فيتقمصون القداسة، والنطق باسمها، ويحيلون رأيهم إلى سلطة. في مثل هذه الأحوال لا تقوم مناظرة ولا يستقيم حوار. يلغي محتكر النطق باسم الدين كل مسافة بين النصوص المقدسة (التي يدعي أنه وحده العليم بها وبمقاصدها) وبين التأويل، بينها وبين تعدد المعنى، وهوتعدد قائم بحكم المسافة الموجودة دائما بين النص ومتلقيه. هويدعي التطابق التام بينه وبين النص المقدس فينطق كسلطة، وعلى الجميع أن يأتمر بنطقه.

هوينسف الحوار من الأساس، لأنه لا يحاور، بل يأمر. ذلك أنه قد اتخذ له موقعا فوق البشر أجمعين، هؤلاء يعبرون عن مجرد آراء، أما هوفنطقه هوالحق الصراح.

الحوار يفترض التكافؤ – من حيث المنطلق- بين الأطراف المتحاورة، لكل طرف الحق المبدئي في بسط رأيه والدفاع عنه. أما حين يفرض طرف فرضا مسبقا أن رأيه سلطة، وأن رأي الآخر هومجرد رأي، فإنه يلغي الحوار من الأساس"[28]

بعد هذا النص الذي ارتأينا اقتباسه نظرا لأهميته فيما نحن بصدده، يبقى للقارئ اليقظ حرية الاستنتاج والحكم فيما إذا كان "حوار" عبد السلام ياسين سواء مع الفضلاء الديمقراطيين أومع الأصدقاء الأمازيغيين، حوارا ممكنا ومتكافئا، يحترم شروط الحوار ومبادئه أم لا!.



هوامش ومراجع

1 . البديل الحضاري، كتيب يتضمن الأرضية الإيديولوجية وأهداف جمعية البديل الحضاري
2 . مجلة الفرقان، العدد36، سنة 1996، ص:2
3 . مجلة الفرقان، عدد 38، سنة 1997، ص:1
4 . نفس المرجع، ص:3
5 . نفس المرجع، نفس الصفحة
6 . نفس المرجع، ص:4
7 . المرجع نفسه، ص:84-85
8 . المرجع نفسه، ص:86
9 . نفسه، ص: 63-64
10. مجلة الفرقان، عدد 38، 1997، حوار أجرته مع ذ. أحمد الدغرني المنسق العام للجمعيات الثقافية الأمازيغية، ص:79-80
11. ع.ياسين حوار مع صديق أمازيغي، ص:77

12. نفسه، ص:206-209-212

13. نفسه، ص:97

14. نفسه، ص:98

15. نفسه، ص:84-85

16. نفسه، ص:88

17. نفسه، ص:87

18. نفسه، ص:135

19. نفسه، ص:135

20. نفسه، ص:135

21. نفسه، ص:136

22. نفسه، ص:239-249

23. نفسه، ص:152

24. جريدة أكراوأمازيغ، عدد 22 من السنة الثانية، 1998

25. عبد السلام ياسين، حوار مع صديق أمازيغي، ص:212

26. نفسه، ص: 214

27. علي أومليل، في شرعية الاختلاف، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى، 1991، ص:93

28. المرجع نفسه، ص:23-24

المحور السابع

حسن حنفي واليسار الإسلامي

حسن حنفي واليسار الإسلامي

شهدت الساحة الثقافية والإعلامية المصرية في السنوات الأخيرة عودة لمعارك قديمة بين شيوخ الأزهر والمصلح محمد عبده، لكن الذي يؤدي دور محمد عبده في هذه المواجهة هومفكر وأستاذ الفلسفة ورئيس شعبتها بجامعة القاهرة إسمه حسن حنفي، أصدر مجموعة من الكتب والمؤلفات تحمل تصوره الديني ومشروعه الفكري والسياسي، مثل التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم سنة 1980، ومن العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين في خمس مجلدات،1988 ودراسات إسلامية سنة 1981م ومناهج علم التفسير: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه بالفرنسية، اليسار الإسلامي كتابات في النهضة الإسلامية 1981، الدين والثورة في مصر، وغيرها من الدراسات حول الفلسفة والفكر الغربي مثل: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، "وليسينج : تربية الجنس البشري" وسارتر "تعالي الأنا موجود..."كما حقق وقدم وعلق على عدة مؤلفات مثل ، الحكومة الإسلامية للإمام الخميني، والمعتمد في أصول الفقه للحسين البصري، إضافة إلى إصداره لمجلة " اليسار الإسلامي" لم يخرج منها إلا العدد الأول سنة 1981، وتكشف هذه المؤلفات والترجمات إضافة إلى إتقانه للفرنسية وللإنجليزية، على تنوع ثقافته وتوزعها بين ما هوديني وماهوفلسفي عربي إسلامي وعالمي.. وحسن حنفي له أيضا خبرة بالمجتمعات العربية حيث لم يكتف بتجربته المصرية إذ سبق له أن تعرف على المجتمع المغربي عن قرب، حيث مارس تدريس

الفلسفة بكلية الآداب بفاس، وترك هناك أثره الفكري في مجموع من طلبته ممن تشربوا بعض أفكاره، وتأثروا بمشروعه الديني والسياسي الهادف إلى خلق يسار إسلامي وتقدمي.

كما كان له نشاط سياسي في أحزاب المعارضة المصرية، خاصة حزب التجمع الذي اعترف بأنه تعلم منه الكثير[1] "انظر ماكتبه في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه الدين والثورة في مصر"، مما يفيد أن حنفي له قناعة بممارسة دوره، ليس كعالم أوكأستاذ جامعي وإنما أيضا كمثقف له قضية وله التزام سياسي، وقد حاول الجمع بين كل هذه الأدوار في مشروعه الذي أراد به تجاوز كبوة الإصلاح التي حدثت مع جيل الأفغاني ومحمد عبده، ورشيد رضا والحركة السلفية عامة. ويصنفه الباحث المصري محمود أمين العالم ضمن التيار الاجتهادي الديني ومن دعاة الحداثة الدينية المنتمين لما سماه بالسلفيين الجدد في المدرسة المصرية التي يمثلها عنده عادل حسين، وأنور عبد المالك، وجلال أمين ، وطارق البشري، وحسن حنفي، ويرى م. العالم أن جوهر "هذه الحركة التجديدية على اختلاف اجتهاداتها هو تأويل النص الديني من قرآن وحديث تأويلاً عقليا بما يتلاءم ومستلزمات العصر، ومصالح العباد في مختلف القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحياتية عامة. وقد نجد عند أصحاب هذا التيار سمة مشتركة بينهم وبين التيار الليبرالي هي سمة التوفيقية بين التراث والعصر. إلا أن هذا التيار الديني لا يسعى إلى التماثل مع التجربة التحديثية الغربية بقدر ما يسعى إلى التمايز الحضاري عنها. فنقطة البداية عنده هي الاختلاف عن الغرب لا التلاقي معه شأن التيار الليبرالي"[2]. ويرى العالم أن الأساس المنهجي للدعوة التجديدية عند حسن حنفي من خلال كتابه "من العقيدة إلى الثورة" هوالقول بأن "الوحي هوأساس العقل وهونقطة البداية في الفهم والتفسير وأن وظيفة العقل هي

تحويل الأسس العامة التي يقول بها الوحي إلى تنظام معين لجماعة معينة"[3]. غير أن هذا لا يعني أن حنفي يقلل من قيمة العقل بل بالعكس نجده يعطي قيمة للعقل إلى جانب النقل ويرى أن سبب تراجع العقل في تراثنا وثقافتنا وسيطرة النقل يرجع إلى السلطات السياسية الحاكمة وفقهاء السلطان الذين عملوا باستمرار على إقصاء العقل وتهميشه، والمطلوب راهنا عند حنفي هواسترداد وظيفة العقل "كما ظهرت لدى الاتجاهات المعارضة في تراثنا القديم"[4]. وهولهذا يرى أن الإسلام السياسي أوالأصوليه الحديثة كمعارضة لها ما يبررها في الواقع العربي راهنا، لأنها جاءت كرد فعل على ما لقيته إبان الثورة العربية المعاصرة، التي قمعت هذه الحركة في مصر مثلا إبان الثورة الناصرية، كما يرى حسن حنفي أن هذه الأصوليات هي تعبير عن كبت جيل بأكمله، ونتيجة فشل الإديولوجيات التحديثية، العلمانية، الليبرالية، والقومية ، والماركسية. لكن حنفي لايخفي نقده لهذه الأصوليات الدينية، خاصة عندما يغيب عند مفكريها عنصر الإبداع، والوعي بمشاكل العصر، والتخلص من التبعية العمياء للتراث القديم، وإعطاء قيمة للعقل. وهوبهذا الموقف يعبر حنفي عن تيار تجديدي معارض، لم يحظ بما يكفي من البحث والدراسة وإن كان له ما يكفي من الخصوم، سواء في اليسار أواليمين داخل أوساط المحافظين من شيوخ الأزهر أوفي أوساط الحركات الإسلامية، التي تنتقص من قيمة العقل والتي لا تقبل إلا بالمرجعية الثقافية النقلية التراثية الدينية، ولأن حنفي يرى أن شرط التخلص من التبعية يكون أولا "بالتخلي عن مناهج النقل سواء عند القدماء أوالغرب". فإن هذا جعل من خصوم حنفي يتوزعون في كل الاتجاهات، التغريبية منها، والماركسية، وكذا في صفوف العلماء التقليديين المحافظين الذين شنوا عليه معركتهم.

والمعركة التي شنها التيار المحافظ من شيوخ الأزهر (جبهة علماء الأزهر) ضد حسن حنفي، بدأت على إثر إحدى الندوات التي أقامها الأزهر احتفاء بأحد رموزه، واستدعي للمشاركة فيها مجموعة من الأساتذة كان من ضمنهم د. حسن حنفي، لكن شيوخ التيار المحافظ اعترضوا على هذه المشاركة وحاولوا منعه من دخول الجامعة وأصدروا عبر جمعيتهم "جبهة علماء الأزهر"، -وهي جمعية أسست منذ 1967 . واستعادت نشاطها- بيانا تحريضيا يتهمون فيه حنفي بالكفر، ويقولون بأن أفكاره تسيء إلى الإسلام وتشكك في ما ورد في القرآن حول الإسراء والمعراج ! وقالوا أيضا أنه صاحب "مشروع تدميري ينبغي استنفار الأمة كلها ضده". ومعلوم أن جبهة علماء الأزهر هذه سبق لها أن أعلنت عن مواقف متشددة من قضايا مثل مؤتمر السكان والتنمية الذي عقد بالقاهرة 1994، وعالج قضايا المرأة والأسرة وتنظيم النسل، كما أيدت حكم تطليق نصر أبوزيد من زوجته، بدعوى ردته وكفره، كما هاجمت هذه الجمعية وزير الأوقاف المصري د.زقزوق -حاصل على الدكتوراه في الفلسفة في ألمانيا- بمناسبة إقدامه على إصدار عدة قرارات لتحديث وزارة الأوقاف، واصفة إياه بأنه "أستاذ الفلسفة العلماني الذي يسعى إلى هدم كيان علماء الإسلام" ولم يسلم من هجومها حتى شيخ الأزهر الطنطاوي بعد أن قبل هذا الأخير دعوة لإحدى الجمعيات التي اعتبرتها الجبهة لها علاقة بالماسونية لحضور حفل غذاء. وهكذا فإن هذه الجبهة التي أناطت بأعضائها مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (الحسبة) أصبحت مؤسسة دينية تستمد شرعيتها من هذا الدور الديني، وأصبح لها تاريخ من المواجهات والمعارك ضد التنوير وحرية الفكر والاعتقاد، وتحسب به في صف أصحاب التيار الديني المتشدد الذي يصب في اتجاه تغذية التطرف الديني، وما الهجوم على حنفي إلا حلقة من هذا التاريخ. والسؤال هو: ماهوطبيعة المشروع

الذي يبشر به حنفي والذي وصف من طرف خصومه بكونه تدميري؟ وهل هوحقا كما يدعون مشروع ضد الأمة ويسيء للإسلام؟.

لنترك د. حسن حنفي يحدثنا عن مشروعه من خلال هذا الحوار الذي أجرته معه مجلة الوحدة منذ سنة 1985 .وهوحوار رغم مرور أزيد من عشر سنوات على إجرائه فإنه لازال يعبر عن مشروع صاحبه، الذي وصف من قبل المحافظين بأنه تدميري. يقول في الحوار :" لقد حاولت قدر الإمكان أن أبدأ بداية جدية وألا أنسرع، لأن في ذهني كبوات الحركات الإصلاحية الحالية منذ ابن تيمية والأفغاني ومحمد ورشيد رضا (...) أنا أريد أن أجعل الإسلام حركة ثورية مستمرة وأن نتعلم جيلا بعد جيل وأن يحدث تراكم الخبرات الإسلامية، لكي نكون رصيدا ضخما يمكن يحدث حركة كبيرة .. فإلى جوار العرب توجد حركة تمكنت جيلا بعد جيل من الإنتقال من حركة صهيونية سياسية ثم إلى تأسيس دولة ومنها للإنطلاق إلى التوسع إلى أن وصلت إلى "الدولة الإمبريالية" وتطرح نفسها اليوم كبديل كلي لدول المنطقة العربية، إن هذا التحدي المتنامي إلى جوارنا يدفعنا إلى الإسراع في النهضة ..ولابد من معرفة أسباب كبواتنا المتلاحقة تاريخيا .. فنحن في كل محاولة للنهضة نكبو(...) ما السبب؟ بالنسبة إلي حاولت أن أبدأ منذ البداية ؛ كيف نشأة الحضارة الإسلامية الأولى؟ كيف نشأة العلوم: علوم العقيدة، علوم الشريعة، الحكمة التصوف؟ ...إلخ. وكيف استقرت هذه العلوم لأنها هي التي مازالت توجه أجهزة الإعلام ويقرؤها الطلاب في المدارس ويعلمها المشايخ في المساجد.. أقول إذا أن التراث، الذي كتب ودون من هذه العلوم غلب عليه في النهاية تيار واحد، هوالذي يسمى بالتيار الإسلامي المحافظ (...) تيار الدولة، بعد أن كان لابد للدولة أن تستقر وترفض كل التيارات الفكرية الأخرى المعارضة (...) هذه كانت الصورة التي أمامي .. وكان لابد

من طرح السؤال التالي: هل من مصلحة المسلمين تأييد الدولة وتأييد أنظمة الحكم والترويج لتراث الدولة كما كان الحال دوما، أم لابد من محاولة تقديم تراث آخر أقرب إلى إذكاء روح المعارضة عند الناس حتى تتمكن من أخذ حقوقها المفقودة؟ "[5] هكذا خلص د.حسن حنفي إلى ضرورة البحث في التراث، عن تراث المعارضة، لكن، وكما يقول، تراث المعارضة دون وكتب من قبل مؤرخي السلطة، فهوإذا إما تراث مطموس أومشوه أومهمش ومنسي. من هنا سيبدأ مشروع حسن حنفي النهضوي من خطوة أولحظة إعادة كتابة التراث كله حتى يستطيع إبراز التراث العقلاني المعارض الذي عمل التيار المحافظ والدولة المستبدة على طمسه وإقصائه وهذا التراث وجده في عقلانية المعتزلة ودعوتهم للحرية والمسؤولية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما وجده في انتفاضات الخوارج ومعارضتهم لأنظمة الحكم الجائرة. فحسن حنفي، كمفكر ملتزم سيتجه للتراث الإسلامي بهدف قراءته وكتابته وإعادة بنائه من منظور عقلاني يستوحي الحركة الإصلاحية لمحمد عبده. دون أن يقف عندها لأنه يروم الإنتقال من "العقيدة " للثورة" (وهذا عنوان لأحد كتبه). أي الإلتزام بقضية سياسية هي جعل الإسلام حركة ثورية تعيد تشكيل العقيدة في اتجاه أن تصبح عقيدة للتغيير الإجتماعي والسياسي .والمطالبة بالحقوق وتحرير الأرض وتوحيد الأمة وتحقيق العدالة الإجتماعية والقضاء على الإستبداد والقهر.."

ولهذا فهويصرح في حواره بأنه يريد " إسلاما ينتفع الناس" إسلاما يعتمد على العقل ويذكي في المسلمين روح المسؤولية والإعتماد على النفس وروح المعارضة بدل الخنوع والإستكانة لعقيدة الجبر والمكتوب.

ويمكن تلخيص مشروع حسن حنفي إلى ثلاث لحظات أساسية: **اللحظة الأولى**، وهي تلك التي تحدثنا عنها وتدور حول

إعادة كتاب التراث وبنائه بدءا بعلم العقيدة. وهذا ما كان قام به محمد عبده في رسالة التوحيد من منظور عقلاني معتزلي مع جرأة أكثر لدى حسن حنفي في اتجاه ملاءمة النص الديني مع مستلزمات العصر وقضاياه.

أما **اللحظة الثانية**: فهي إعادة كتابة تاريخ الغرب وحضارته وإرجاعه إلى حدوده ونسبيته لإعطاء قيمة لكل الحضارات الأخرى: الصينية واليابانية والهندية والفارسية ، واعتبار أن الحضارة الأوروبية ليست وحدها الحضارة الوحيدة في العالم..والهدف كما يقول حنفي هو: تحجيم الغرب واكتشاف الشرق. وإعادة كتابة تاريخ البشرية بشكل منصف يقضي على المركزية الأوروبية، وربما قد يعطي بديلا آخر هوعودة المركزية الإسلامية من جديد".

أما **اللحظة الثالثة** في مشروع حنفي وهي عنده الأخيرة فسوف يخصصها، كما يقول " لتفسير القرآن تفسيرا موضوعيا، ليس تفسيرا معتادا طويلا يبدأ بالفاتحة حتى سورة الناس، ولكن تفسيرا بحسب الموضوعات، يجمع مثلا كل الآيات التي تبحث في الإنسان، في الإدارة، في العقل، في المجتمع، في التاريخ، وينتهي حسن حنفي إلى التأكيد على" أن الإسلام أكبر بكثير مما يتصورون، أكبر من العقائد والشعائر وأكبر من الممارسات اليومية والذهاب خمس مرات يوميا إلى المساجد والذهاب إلى الحج"[6]. فالإسلام عنده "حليف المواطن في الدفاع عن مصالحه يسترشد به في قضايا الفقر والحرية والتوحيد والتحرر والثقافة ...وهويحافظ على الهوية ضد التغريب. وهوعامل تجنيد الجماهير في بلاد الإسلام المترامية، لتكون حركة إسلامية عامة يمكن أن تضم إليها التيارات السياسية"[7]. فالإسلام عنده قادر على أن يوجد في داخله العلمانيين والماركسيين والمثقفين والليبراليين. وهو هنا لا يخفي توجهه السياسي إلى تكوين جبهة وطنية عريضة تضم الجميع،

أوكتلة تاريخية" تجمع جميع الإتجاهات الطامحة للنهضة أوالتغيير." الإخوة في الله "أي التيار الإسلامي، والإخوة في الوطن " التيار اليساري و"الإخوة في الثوة" أي القوميين الناصريين و"الإخوة في الحرية" أي "الليبراليين"وهولا يجد حرجا في هذا التكتل المتعارض من حيث المرجعيات ما دام هناك قضايا مشتركة هي تحرير الأرض وتوحيد الأمة وتحقيق العدالة والقضاء على الإستبداد والقهر. ويؤسس د. حسن حنفي هذه الرؤية التسيسية للإسلام على فهمه له كقوة وطاقة محركة يمكن توظيفها لتحقيق النهضة أوالتغيير.. وهوفي الفهم يزاوج بين فكر محمد عبده الإصلاحي والطموحات السياسية للأفغاني التي تخلص منها محمد عبده لاحقا بعد أن جدبته مشاريع الأفغاني السياسية لمرحلة طويلة. أي ما بين 1871 حتى 1888 سنة عودة عبده إلى مصر من منفاه بعد مشاركته في حركة المقاومة الشعبية التي قادها أحمد عرابي ليتفرغ للإصلاح والتربية ومن هنا جاء قوله بأن السياسة ما دخلت شيئا إلا أفسدته.

فحسن حنفي كمثقف ملتزم وصاحب مشروع إسلامي تنويري وهويخطط للمستقبل ظل كمثقف يتأرجح بين طموحات الأفغاني السياسية التي لم تتحقق. والإهتمامات الإصلاحية التربوية لمحمد عبده .ونلمس الجانب الإفغاني في مشروع حنفي في دعوته إلى إنجاز ما أسماه باليسار الإسلامي أوالإسلام التقدمي. وهوعنده إسلام معارض ومتجدر في تاريخ الإسلام منذ نشأته، وكل الثورات والحركات التي قامت في تاريخ الإسلام قامت عليه ، كالقرامطة والزنج والخوارج والشيعة والمعتزلة... إلخ. ويتأسف لكون هذا اليسار الإسلامي. راهنا. ليس له تنظيم مستقل أوحزب معين. وأن دعاته وأصحابه مجموعة من الأفراد والمثقفين المستنيرين والباحثين والمواطنين ليس لهم منبر مستقل، لأنهم. كما يقول عنهم حنفي. ليسوا متفرغين للعمل السياسي. ولا يملكون الوقت

والإمكانيات لتأسيس حركة أسلامية اجتماعية ثورية. "وهذا حلم جمال الدين الأفغاني الذي مات مفكرا يحلم بإنشاء هذا الحزب". (عن حوار أجرته معه مجلة الفكر الديمقراطي عدد 11 سنة 1990). فهل يعني هذا الكلام أن حسن حنفي في مشروعه أكثر انجذابا إلى حلم الأفغاني منه إلى واقعية محمد عبده أم أنه كغيره من المثقفين الإسلاميين لم يستطع التخلص من أسر الأفغاني ومثاليته؟ رغم اعترافه بكبوة المشروع السياسي لهذا الأخير وفشله.

وعموما فإن مشروع حسن حنفي، الذي أثار شيوخ الأزهر المحافظين ودفعهم إلى مهاجمته واتهامه بالكفر والتحريض على قتله ، فهومشروع جاء ليكمل وليتجاوز المشروع الإصلاحي النهضوي الذي بدأه الرواد أمثال الأفغاني وعبده، وهوفي جوهره تحرري يعطي أهمية للموروث الديني في جانبه المعارض، لتوظيفه في تحقيق النهوض بالأمة. وهوأيضا مشروع وحدوي من حيث نزوعه لرفع التعارض بين مختلف التيارات المتطلعة للتغيير، وأيضا ديموقراطي وعقلاني من حيث دعوته إلى اعتماد الحوار والتسامح ونبذ العنف ومقارعة الحجة بالحجة والرأي بالرأي، وإبداعي تجديدي يدعوإلى الاعتماد على القوة الذاتية وعدم اليأس والتخلي عن التبعية، سواء للقدماء أوالغرب. وهوأيضا مشروع نقدي لا يمجد الماضي ولا ينبهر بالغرب إذ ينظر إليه على أنه "أحد مراحل تاريخ الوعي الإنساني وليس المسار الحضاري الأوحد"، وهوبهذا الموقف لا ينتهي إلى الدعوة للإنغلاق ورفض الثقافة الغربية ولكنه فقط يدعوإلى النهوض والتحرر من التبعية الثقافية له على اعتبار كما يقول أننا ينبغي أن ندخل مرحلة الإبداع لأن "فترة التلمذة قد طالت ولا ينبغي أن يظل الغرب هو"المعلم الأبدي" و"نحن التلميذ الأبدي"[8].

والذين أدانوا حنفي بالكفر والإساءة إلى الإسلام، هم من لازالوا لم يلجوا مرحلة الإبداع ولهم وعي سلبي من التراث الغربي، وسجناء مناهج النقل عند القدماء، وهم في الغالب لم يقرؤوا كل ما كتبه حسن حنفي. وهذا ما أكدته جريدة الأهالي المصرية.(الأربعاء 7 مايو1997) التي نقلت عن صاحب "بيان جمعية شيوخ الأزهر" قوله أنه: "لم يكن قرأ أي شيء لحسن حنفي إلا مقالات صحفية فقط". مع أنهم لا يقومون سوى بإعادة الدور التقليدي للفكر المحافظ الذي كان في الماضي، كما في الحاضر،إما عن جهل أوعن قصد، خصما عنيدا للتجديد والعقلانية والحرية. وهؤلاء هم من أطلق عليهم محمد عبده في كتابه "الإسلام والنصرانية" حفدة الجهل وأعوان اليأس". وقد اصطدم بهم أكثر من مرة وهويباشر مهمة إصلاح الأزهر. وشكلوا ضده حزبا لعزله من منصب الإفتاء ومجلس إدارة الأزهر. وهاهم حفدتهم، يشنون حربهم على أحد رموز الفكر التنويري، بالجامعة المصرية، وعوض أن يقرؤا كتبه ويناقشوا أفكاره بالحجة والمناظرة ،لجؤوا إلى أسلوب البيانات والتحريض. مما يعيد مصر ومثقفيها إلى قرن خلا حيث كان شيوخ الازهر المتزمتين يمارسون الرقابة على حرية التعبير ويشككون في معتقدات المفكرين فهل هذا يعني أن الأزهر في حاجة إلى مشروع للإصلاح من الداخل؟ أم أن السلطة من مصلحتها بقاءه كمركز لإنتاج مثل هذا الفكر التقليدي الذي يخدم الدولة وإديولوجيتها التي تكرس الجمود وتنشر التراث القدري الجبري الداعي للخنوع وإطاعة أولي الأمر ويعطي الأولوية للنقل على العقل...إلخ. إنه تساؤل أساسي يظهر من خلال قراءة مشروع حسن حنفي أنه حاضر لديه، لكن محنته مع الأزهر ومع تياره المحافظ سيجعل هذا السؤال عنده ينفتح على أسئلة أخرى حول دور الدولة والمجتمع المدني بجمعياته الغير الحكومية (كمركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان، واتحاد الكتاب والجمعية

الفلسفية المصرية....إلخ).لأن هذه الأخيرة هي التي سارعت إلى إدانة مواقف جبهة علماء الأزهر أمام تأخر الدولة وصمتها. فهل يعني هذا أنه على المثقفين العرب الرهان أكثر على فعاليات المجتمع المدني وقواه الحية والديموقراطية وتفعيلها بدعمها لتلعب دورا فعالا في الدفاع عن قيم الديموقراطية وحقوق الإنسان بما فيها الحق في حرية الرأي والتعبير الذي بدأ يتضح مرة بعد أخرى وفي حالات مماثلة سابقة (حالة نجيب محفوظ مثلا مع أولاد حارتنا ، وحالة يوسف شاهين مع فلمه المهاجر...) أن الحق في التعبير مشكل حقيقي يواجه المثقف في المجتمعات العربية،مما يفرض بالتالي، وكما يقول الأستاذ علي أومليل في كتابه السلطة الثقافية والسلطة السياسية: "على المثقفين والكتاب العرب من دعاة الإلتزام إعطاء الأولوية للديموقراطية وعلى رأسها حرية التعبير والحريات العامة. واعتبارها ليست مجرد لعبة شكلية ومن ثمة فإن نضال المثقف العربي " ينبغي أن يكون أولا، وقبل كل شيء، نضالا من أجل الديمقراطية ...لأنها هي الكفيلة بتحقيق الشرط الأساسي لوجود المثقف واستقلاله؛ أي إمكان حرية الرأي والتعبير،فعليه أن يعمل أولا من أجل إقرار هذه الحرية، أي أن نضاله نضال من أجل الديموقراطية أولا، فلا ينبغي إرجاءها بإسم أهداف أخرى، وإلا كانت النتيجة تعبيد الطريق لأنظمة تدعي تحقيق أهداف الأمة، ولا تحقق شيئا ولا تفعل سوى مصادرة حريات الناس وحقوقهم الأساسية"[9]. ولعل الدرس الذي يمكن استخلاصه من محنة حسن حنفي مع خصوم حرية الرأي والإجتهاد والذين قبله هوإعطاء الأسبقية للديموقراطية والتسامح باعتبارهما الإلتزام الأول، وبالتالي مقاومة ورفض كل أشكال اللاتسامح في عصرنا انطلاقا من كون التسامح هومفتاح حقوق الإنسان والديمقراطية ودولة الحق والقانون. كما ورد ذلك في البند الأول من وثيقة إعلان المبادئ حول التسامح. التي تشكل مرجعية كونية (عالمية) لا

تتنافى مع الخصوصيات الثقافية المختلفة بل تغذيها وتتكامل معها لأن كل الثقافات والمجتمعات في حاجة إلى التسامح وقد عرفته إما كمفهوم أوكتجربة وإن لم تكن بالضرورة مطابقة للمفهوم والتجربة الأوربية، إذ تعاملت معه كل ثقافة وكل مجتمع بحسب خصوصياته وحاجياته وتجاربه. وهذا قد يقودنا إلى التساؤل والتفكير في "التسامح" كمفهوم حداثي. ومدى حضوره في الثقافة العربية الإسلامية. وبالتالي أشكال وتعابير هذا الحضور سواء لدى "المثقفين" القدامى أومفكري النهضة والإصلاح.

إن هذا التساؤل لم يكن غائبا عن ذهن حسن حنفي ومشروعه حيث عبر عنه بصدد نقاشه لمدى قبول الإسلام لمفاهيم ومقومات الحداثة.إذ يقول متسائلا في هذا السياق إلى إ+أي حد توجد مفاهم الحداثةة هذه في الإسلام (يقصد مفاهيم الطبيعة العقل الديموقراطية حقوق الإنسان المجتمع التقدم الحرية إلخ) في أصوله الأولى في حضارته وعلومه المتحققة في التاريخ؟. هل هناك مفاهيم مضادة لها منعتها من أن تتحول إلى مخزون ثقافي عندنا في وعينا التاريخي"[10] وانتهى حنفي كإجابة عن هذا التساؤل إلى القول بأن الإسلام عرف مقومات الحداثة. وأن التحدي الراهن أمام الإسلام ليس في عدم "وجود مقومات التحديث فيه ولكن في غيابها عن وجداننا القومي منذ هزائمنا الأخيرة في عصر التدهور والإنهيار منذ سقوط الأندلس وعصر ابن خلدون حتى الآن"[11]. ويبقى السؤال المقلق الذي يؤرق صاحب اليسار الإسلامي ويطمح إلى أن يكون سؤالا مشتركا بين كل المعارضات في مجتمعنا الإسلامي ونخبه: الإخوة في الله (الإسلاميين). الإخوة في الوطن(اليساريين) والإخوة في الثورة(القوميين) والإخوة في الحرية(الليبراليين) وهوبهذا يطمح إلى تجاوز الصراعات والإختلافات بين القوى والنخب المعارضة الطموحة للتغيير وذلك من أجل مشروع انبعاث حضاري.أوكما يقول لتصبح حضارتنا من جديد

حضارة الإنسان ونستطيع أن ندافع عن أوطاننا عن حقوق الإنسان وأن نوجه التنمية لصالح الإنسان. وأن يصبح التحديث في النهاية دفاعا عن كرامة الإنسان".[12]

ويرى صاحب اليسار الإسلامي بأن قضايانا المصيرية الحالية تتركز في أربع قضايا:تحرير الأرض التي مازالت محتلة- القضاء على الفقر والتفاوت بين من يملكون ومن لا يملكون-قضايا الحرية والديموقراطية في مواجهة النظم الديكتاتورية والتسلطية- وقضية توحيد الأمة. هذه هي إذن أهداف اليسار الإسلامي كما بشر به حنفي انطلاقا من أطروحته التي تقوم على قراءة إبداعية في الإسلام. تأخذ بالإعتبار قضايا العصر وتربط الصلة بين الماضي والحاضر. بين متطلبات الهوية ومتطلبات الحداثة. ولذا فالعقل والفلسفة لا تجد نفسها محاصرة ومرفوضة ضمن هذا الخطاب سواء تلك المستمدة من التراث القديم أوالغربي. بل على العكس ينيطها بها حنفي عدة أدوار أساسية في مشروعه النهضوي والتجديدي. خاصة منها تربية المواطن والأمة تربية تقوم على قيم العدالة والديموقراطية والتسامح واحترام حرية الرأي الآخر. لأن مجتمعاتنا على حد قوله "تعاني من أزمة في الحريات العامة. فكثير من الأنظمة تقوم على الرأي الواحد. والحزب الواحد. والتنظيم الواحد. والصحافة الواحدة باستثناء القليل. وأن غياب الرأي الآخر إضرار بالفكر. ونذير بسوء العاقبة وتضرب بمجتمعاتنا المثل في عدد نزلاء السجون وضحايا حرية الرأي. وتثارر لدينا باستمرار قضايا حقوق الإنسان. والفلسفة قادرة على الدفاع عن حرية الرأي الآخر. الفلسفة حوار. وتبادل وجهات النظر. لا تكفر أحدا. وتقبل كل شيء. حجتها البرهان. ومقياسها الصدق الداخلي. لا تعتمد على سلطان العقل. ولا تخاف سلطة. ولا تداهن سلطانا. وهي في هذا مثل الدين تماما في تأكيده على ضرورة النصيحة. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وعن خلق الله للناس أحرارا."[13].

ومن هنا نستنتج أن مشروع حنفي تحضر فيه الفلسفة إلى جانب الدين كحاجة وكضرورة لها دورها في نهضة الأمة وفي بناء مشروعها، وهي عنده مثل الدين تماما، وهذا ما يحيلنا إلى النزعة التوفيقية بين الدين والفلسفة أوبين العقل والنقل كما تمت مع بعض الفلاسفة المسلمين، خاصة ابن رشد ومشروع إدخال الفلسفة وإدماجها في البيئة الثقافية الإسلامية وبالتالي إرساء العقل في قلب الشريعة والتأكيد على وظيفته إلى جانب الوحي، فهل يعني هذا أن مشروع حنفي في مستواه الثقافي يتضمن نزعة رشدية ترمي إلى تحرير العقل الديني من وصاية التقليد وسلطة القدماء اعتمادا على الاجتهاد وآلياته كالتأويل العقلاني للنص الديني. إذا كان هذا صحيحا فليس غريبا إذن أن يكون لحنفي معارضين وخصوم من صنف ابن رشد الفيلسوف الفقيه الذي اتهم هوالآخر من بعض فقهاء عصره بالخروج من الشريعة، ولحقه من ذلك الأذى الكثير مما عرف بنكبة ابن رشد[14]. كما أنه ليس صدفة أن يلح كل منهما في طلب فضيلة الحوار والتسامح والتعايش بين مختلف الآراء المتباينة دون اللجوء إلى تكفير الآخر. والواقع أن مشروع حنفي وإن كنا نعثر فيه على نزعة رشدية لا يمكن تجاهلها فإنه لا يقتصر فقط على المرجعية الرشدية، إذ أنه يجد أصوله في كل التراث الإسلامي العقلاني والمعارضة لدى المتكلمين(المعتزلة) والفقهاء والفلاسفة ودعاة الإصلاح، كالأفغاني وعبده وغيره. لأن هدف حنفي من العودة إلى التراث هواسترداد وظيفة العقل كما ظهرت لدى اتجاهات المعارضة، والتخلص من "وطأة النقل الذي تدعمه السلطات السياسية الحاكمة وترجع له أجهزة الإعلام ويدعوله فقهاء السلطان" [15]. وهذا ما جعل مشروعه عملا إبداعيا تتم فيه المزاوجة بين التراث والتجديد دون انغلاق أوتبعية مع الوعي بمشاكل العصر وتحدياته.



هوامش ومراجع

1 . حسن حنفي، الدين والثورة في مصر 1981/1956، الناشر مكتبة مدبولي القاهرة، بدون تاريخ، ص7.

2 . محمود أمين العالم، لوماند ديبلوماتيك، غشت 1989، ضمن دفاتر فلسفية، الحداثة، م.سبيلا، ع.بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1996، ص96

3 . ح.حنفي، الدين والثورة، سبق ذكره، ص. 294

4 . مجلة الوحدة، السنة الأولى، العدد6، مارس 1985، حوار تحت عنوان: الدين والتراث والثورة في فكر حسن حنفي، ص. 125

5 . نفسه

6 . نفسه

7 . نفسه

8 . نفسه

9 . علي أمليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، مايو1996، ص. 256

10. حسن حنفي، مجلة لومند دبلوماتيك، سبق ذكره، ص99

11. نفسه، ص. 102

12. نفسه، ص101

13. حسن حنفي، الدين والثورة (1. الدين والثقافة الوطنية) سبق ذكره، ص. 186

14. انظر في هذا الموضوع ما كتبه الجابري عن نكبة ابن رشد في كتابه "المثقفون في الحضارة العربية- محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى بيروت، نونبر 1995، ص. 119

15. م.حنفي، مجلة لوموند دبلوماتيك، سبق ذكره، ص. 100

المحور الثامن

سؤال التسامح في ثقافتنا بين الخصوصية والكونية

سـؤال التسامـح في ثقافتنـا
بين الخصوصية والكونيـة

1- في معنى التسامح

سبق للجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ 20 ديسمبر 1993 أن قررت إعلان سنة 1995 سنة عالمية من أجل التسامح. وعهدت لمنظمة اليونسكوبإعداد وثيقة إعلان مبادئ حول التسامح [1]، مع إقامة لقاءات ومؤتمرات وندوات حول الموضوع [2]. كما تقرر انطلاق حملة تحسيسية حول أشكال اللاتسامح الجديدة في العصر الحديث بهدف تعزيز التفكير الأخلاقي للمساهمة على نحوأفضل في تجنب الآثار السلبية للحداثة والتحديث التي ظهرت في الثقافات والمجتمعات الحديثة [3].

ويتأسس الخطاب الأممي حول التسامح على مبادئ حقوق الإنسان العالمية حيث ورد في البند الأول من وثيقة إعلان المبادئ حول التسامح.

(DECLARATION DE PRINCIPES; SUR LATOLERANCE)
الصادرة عن اليونسكوفي 16 نوفمبر 1995)- بصدد معنى التسامح بكونه:

أولا : الاحترام والقبول بتنوع واختلاف ثقافات عالمنا، وهوليس مجرد واجب أخلاقي ولكنه أيضا ضرورة سياسية وقانونية، وهوفضيلة تجعل السلام ممكنا عالميا وتساعد بالتالي على استتباب ثقافة للسلام.

وثانيـا : اعتبار التسامح ليس تنازلا أومجاملة للآخر، بل هوقبل كل شيء موقف يقوم على الاعتراف بالحقوق العالمية للشخص الإنساني، والحريات الأساسية للآخر، ولذا فإن التسامح ينبغي أن يطبق من طرف الأفراد كما من طرف الجماعات والدول.

وثالثـا : فإن التسامح هومفتاح حقوق الإنسان والتعددية (بما فيها التعددية الثقافية) والديموقراطية ودولة الحق.

ورابعـا : فإن تطبيق التسامح يعني ضرورة الاعتراف لكل واحد بحقه في حرية اختيار معتقداته والقبول بأن يتمتع الآخر بنفس الحق، كما يعني أيضا، أن لا أحد يعمل على فرض آرائه على الآخر.

وواضح من هذه المعاني الغنية والمتعددة الأبعاد أنها تؤسس لتصور جديد للتسامح يربطه علاقة ضرورية بين حقوق الإنسان والديمقراطية والسلم، مما جعل بالتالي، الاستعادة العالمية الراهنة لمفهوم التسامح يتجاوز النطاق الديني والفردي، ليصبح حقا ينبغي الدفاع عنه وحمايته قانونيا ككل حقوق الإنسان الأخرى.

كما أنها ربطت ما بين التسامح والسلم، على أساس أن هذا الأخير لن يترسخ كثقافة إلا بوجود الأول، وكما قال المدير العام لليونسكوفدريكومايور "التسامح شرط ضروري للسلم ما بين الأفراد كما بين الشعوب، وهولازم لكل ثقافة للسلام".

لكن إذا كان التفكير الراهن في التسامح ينحوهذا المنحى فهذا لا يعني بالضرورة أن التسامح كان دائما بهذا المعنى، إذ عرف في مساره كفكرة وكتقليد تحولات انتقلت به من معنى إلى آخر بدءا من ولادته في موطنه الأصلي في أوربا إلى أن أصبح ماهوعليهاالآن، فهوظاهرة تاريخية بشرية مما يجعل مساءلته عن أصوله وشروط ميلاده جزء من التفكير النقدي فيه، وذلك قبل

التساؤل عن مكانته ومدى حضوره في الثقافات الأخرى غير تلك التي عرف ولادته داخلها، خاصة الثقافة العربية الإسلامية، التي تعرف مثقفوها على مفهوم الحرية، الليبرالية، الديمقراطية...إلخ منذ بداية ما يعرف بالنهضة العربية.

لذلك فإن اهتمامنا سيتجه إلى المثقفين سواء في مرحلة النهضة أوفي الفترة المعاصرة من خلال بعض النماذج لمعرفة الكيفية التي فكروا بها في هذا المفهوم وما هي الأسئلة التي طرحوها حوله.

2- أصول التسامح ومساره التاريخي:

نقرأ في معجم لالاند[4] حول النشأة التاريخية لكلمة "توليرانس" وتطورها بأنها ولدت في القرن 16 م إبان الحروب والصراعات الدينية التي عرفتها أوربا ما بين الكاثوليك والبروتستانت وانتهى الكاثوليك بالتسامح مع البروتستانت وبشكل متبادل، ثم أصبح التسامح يمارس اتجاه كل المعتقدات والديانات، وأخيرا وفي القرن 19 انتشر ليشمل مجال الفكر وحرية التعبير، ولم يكن ليحدث هذا التحول والانتقال إلا بعد حروب وصراعات دينية طويلة عاشتها دول أوربا في ألمانيا وهولندة وانجلترا وإسبانيا وفرنسا، وكان الكاثوليك خلال هذه الحقبة المظلمة يرفضون التسامح إزاء الاجتهادات الدينية، ويعتبرون التسامح بدعة بل سما دسه في عقول العامة مفكرون ملاحدة، ولذا كتب جان لوك منذ سنة 1689 رسائله في التسامح ضمنها موقفه العلماني الداعي إلى الفصل بين الدولة والدين أوما سماه بين "مهام الحكم المدني وبين الدين"، ومن ثمة دعا إلى ضرورة تأسيس حدود فاصلة بينهما [5]. وهذا يعني أن التسامح كفكرة ولد كرد فعل على التعصب والصراعات الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت التي أنهكت أوربا ولم يكن من حل أمام مفكريها

وفلاسفتها ومصلحيها الدينيين، إلا البحث عن حل لهذه المعضلة الدينية بالدعوة إلى التسامح المتبادل والاعتراف بالحق في الاختلاف وإباحة حرية الاعتقاد الديني. وبهذا يكون التسامح في هذا السياق التاريخي يحمل نزعة لائكية و"وليد حركة الإصلاح الديني الأوربي ونشأ ليعبر عن تغير في الذهنية ناتج عن علاقة جديدة وهي علاقة الاعتراف المتبادل بين القوى التي استمرت تتصارع (...) لقد حدث انشقاق داخل الدين الواحد ثم حدث تجاوزه بالاعتراف بالحق في الاختلاف في الاعتقاد، ثم في حرية التفكير بوجه عام".[6]

لكن ما الذي جعل مفهوم التسامح لا يبقى سجينا للحقل الديني وأصبح مقترنا بحرية التفكير بوجه عام؟ تم ذلك في أواخر القرن 18م، وتحديدا في القرن 19 وذلك مع بروز ملامح الحداثة الأوربية ومظاهرها، وبفعل توفر عدة شروط ثقافية وسياسية، منها على الخصوص وجود دولة القانون والمجتمع المدني والعلمانية وثقافة فلسفية نقدية وقانونية، وكان هذا كله نتاج فلسفة وفكر الأنوار التي بدأت إطلالتها منذ القرن 18م وما حملته معها من قيم ومفاهيم وأفكار جديدة حول العقل والفردانية والحرية والمساواة والحقوق الطبيعية، وفكرة التقدم والفصل بين الديني والدنيوي...إلخ. وسيكون فكر الأنوار منشغلا بالتسامح كفضيلة أخلاقية فردية تخص مجال حرية الرأي والفكر والتعبير بصفة عامة، وستظهر في هذه الفترة عدة مؤلفات حول التسامح خاصة ما كتبه فولتير[7]، الذي يعتبره الكثيرون فيلسوف التسامح بامتياز، لأنه ارتفع بالتسامح واقترب به من المعنى المعاصر إذ جعله هوالمبدأ الأول لقانون الطبيعة ولحقوق الإنسان يقول: "كلنا ضعفاء وميالون للخطإ لذا دعونا نتسامح مع بعضنا البعض بشكل متبادل وذلك هوالمبدأ الأول لقانون الطبيعة. المبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة"[8] وعموما فإن الفكر الفلسفي والأنواري للقرنين 18 و19 أسس التسامح على مرجعية عقلية تؤول به إلى الحق

الطبيعي كالحق في الحرية والمساواة، وهذا ما سيمهد لاحقا ليصبح للتسامح معناه الحقوقي والقانوني وسيجد ترجمته في الإعلانات والمواثيق الدولية حول حقوق الإنسان منذ الإعلان العالمي سنة 1948 الذي نص في المادة 18 على أن لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين...إلخ.

وقد وجد التسامح بهذا المعنى أرضيته وجذوره في الفكر الليبرالي ومفاهيمه الإنسانية كمفهوم الحرية الذاتية الذي يشمل حرية الرأي والتأويل والتصرف وفي هذا السياق نفسه كما عند "جون ستيوارت ميل" الذي ألف كتابه "عن الحرية" 1859 قال فيلسوف الليبرالية في القرن 19 طوكفيل "إن معنى الحرية الصحيح هوأن كل إنسان نفترض فيه أنه خلق عاقلا يستطيع حسن التصرف، يملك حقا لا يقبل التفويت في أن يعيش مستقلا عن الآخرين في كل ما يتعلق بذاته وأن ينظم كما يشاء حياته الشخصية"[9].

وإذا كنا لحد الآن قد تتبعنا مسار فكرة "التسامح" وتحول معانيها ضمن مرجعيتها الأوربية فذلك لكي نصل إلى أن الفكرة كانت وليدة حاجات نابعة من المجتمعات الأوربية وثقافتها، وكانت بالتالي فكرة ضمن منظومة فكرية متكاملة لها أسسها المعرفية والفلسفية (الليبرالية، الحرية، العلمنة، فصل الدين عن السياسة، الديموقراطية والتعددية...إلخ).

والسؤال بعد هذا هوكيف تعامل الخطاب العربي الإسلامي الحديث والمعاصر مع فكرة التسامح؟ وما هي الأسئلة التي طرحها منتجوهذا الخطاب من مفكري الإصلاح وهم يفكرون في التسامح؟ وبالتالي ما هي الإشكالية المركزية التي انشغلوا بها ضمن هذا الموضوع؟ وذلك في محاولة منا لاستجلاء تمثلهم لهذه الفكرة ذات المرجعية الغربية الليبرالية. علما بأن الخطاب العربي

الحديث عموما عمد إلى البحث عن كل مفهوم " من المفاهيم الليبرالية الأوروبية عما يوازيه أويقاربه في الفكر العربي الإسلامي " القديم "[10] . إذا فما هوالمفهوم أوالمفاهيم التي اعتمدوها للمطابقة بينها وبين مفهوم التسامح؟

3- مثقفو الإصلاح والنهضة العربية وسؤال التسامح

عندما احتك العرب بالغرب وحداثته وفكره الليبرالي عمد جيل من المثقفين والمفكرين الرواد بمختلف تياراتهم (السلفيين والليبراليين...إلى مساءلة هذا الفكر واتخاذ مواقف منه تتراوح بين الرفض أوالقبول أوالتوفيق. فعمل بعضهم مثلا على المطابقة بين مفهوم "الديموقراطية" الأوروبية و"مفهوم الشورى" وبين أهل الحل والعقد وممثلي الأمة في البرلمان. وبين "العدل" القرآني والمساواة" في مفهومها الحديث...إلخ ودون مناقشة مدى استيعابهم لهذا المفهوم أوذاك. فإن ما يهمنا هوالحديث عن الكلمة التي اقترحوها لترجمة "توليرانس (Tolérence)". والمفهوم الذي وضعوه كمقابل لها. ذلك لأن كلمة " التسامح" هي كلمة مولدة لا نجدها في قواميس اللغة العربية الكلاسيكية. ففي لسان العرب مثلا نجد " سمح. السماح. السماحة. المسامحة. والتسميح. وتعني لغة: الجود. ويقال سمح (بالفتح) وأسمح إذا جاد وأعطى عن كرم وسخاء واسمح وتسامح. وافقني على المطلوب. والمسامحة المساهلة. ويقال سمح(بتشديد الميم) البعير بعد صعوبته...إلخ [11]

فالجدر اللغوي للفظة التسامح(المستحدثة) لا يحيل على المعاني الحديثة للتسامح ما دامت تعني الكرم والسخاء والجود والمساهلة ...إلخ وقاصرة عن استيعابها لأنها تلغي مبدأ المساواة الذي يعتبر شرطا في الدلالة الحديثة للتسامح (في الكرم

والسخاء والجود والمساهلة نجد علاقة اللامساواة بين المتكرم والمتكرم عليه)

ما يمكن استنتاجه من هذا التحليل اللغوي القاموسي هوأن كلمة " التسامح" العربية التي تعبر عن مفهوم التسامح= توليرانس الأوروبي لا تعبر عنه بدقة فهل يعني هذا أن المفهوم كان غائبا في الثقافة العربية الكلاسيكية مادامت اللغة تعكس ثقافة المجتمع وفكره؟ وهل يعني هذا بعبارة أخرى أن مسألة التسامح في أبعادها الحديثة تندرج ضمن أنواع اللاّمفكر فيه l'impensable العديدة في الفكر العربي الإسلامي الذي يدور في فلك الفضاء الذهني الوسطوي على حد تعبير محمد اركون؟[12]

لندع الإجابة عن هذا التساؤل إلى حين لنعرض لمواقف مفكري النهضة ورواد الإصلاح من التسامح. فجمال الدين الأفغاني مثلا لم ير في التسامح إلا جانبه السلبي باعتباره دعوة لإطلاق الحرية الدينية والفردية في معناها الليبرالي. فشعار التسامح والحرية الذي رفعه الغرب الأوروبي حسب الأفغاني "يخفي قصدا معينا هوالنيل من وحدة الأمة".[13] ولذا وكرد فعل اتجاه الضغط الإستعماري الأوروبي على البلدان الإسلامية الذي عايش الافغاني أخطاره وناضل من أجل التصدي له. لن يرى في شعار النسامح المقترن بالحرية إلا غطاء لإخفاء الأطماع الغربية للسيطرة والإستعمار. وذلك بهدم الوحدة الدينية التي تعتبر عنده اساسا للوحدة السياسية وعنصرا فاعلا في مقاومة التهديد الأجنبي. ولهذا فقد رفع الأفغاني، من موقف دفاعي، شعار العصبية أو التضامن الديني، وبالتالي هاجم الذين يروجون للتسامح.

أما تلميذه محمد عبده فقد التزم بنفس الموقف الدفاعي لأستاذه ولكنه سلك فيه مسلكا مخالفا وخص موضوع التسامح

بكتابه:" الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية" دافع فيه بأسلوب سجالي عن أهمية ومكانة التسامح في الإسلام. رد فيه على بعض المفكرين العرب من معاصريه وعلى بعض المستشرقين أمثال إرنست رينان وهانوتومؤكدا في ردوده عليهم، تسامح المسلمين مع غيرهم من أهل الديانات الأخرى. وأعطى أمثلة على ذلك بالمكانة والمناصب التي احتلها غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية سواء في المجال السياسي أوالعلمي. كما أن معاملة المسلمين للمسيحيين الخاضعين لهم في اسبانيا مثلا كان فيه التسامح أكثر مما كان في معاملة النصارى للمسلمين[14].

وهكذا نلمس عند محمد عبده رغبة قوية لإثبات التسامح في الإسلام كتقليد وكممارسة سواء في مجال الإعتقادات الدينية اومجال الفلسفة والعلم. وسواء بين المسلمين انفسهم أوبين غيرهم من أصحاب الاديان الأخرى. وكان محمد عبده وهويفكر في الموضوع يستعمل أحيانا كلمة " التسامح" وأحيانا كلمة "التساهل" دون أن يهتم كثيرا بالإشكال اللغوي بقدر اهتمامه بالوقائع التاريخية الفعلية من أجل إسناد أطروحته التي تتضمن القول بوجود أسبقية زمنية ومفهومية للمسلمين في ممارسة التسامح. وحرية الإعتقاد. ويندرج هذا القول ضمن رؤية للحداثة ولبعض مفاهيمها التي لا تتناقض أوتتعارض مع الإسلام. وهذه الرؤية يشترك فيها أغلب السلفيين والإصلاحيين من جيل محمد عبده الذين رغم حرصهم على الهوية الإسلامية وضرورة الدفاع عنها. فهم لم يندفعوا في اتجاه القطيعة مع الغرب وحداثته وإنما نلمس لديهم رغبة " في مد الجسور بين المرجعيتين التراثية العربية الإسلامية والنهضوية الأوروبية".[15]

وهذا يصح أيضا على ما قام به الطهطاوي قبل عبده حين وجد أصول التسامح في مفهوم الاجتهاد الإسلامي كحرية للتفكير في المجال الديني.

أما الاتجاه العلماني داخل الفكر العربي في عصر النهضة كما عند فرح أنطوان صاحب مجلة الجامعة -والذي كان له على صفحاتها مع محمد عبده سجال إثر إصدار فرح أنطوان لدراسته عن فلسفة ابن رشد وحياته- فكان يميل بوضوح وصراحة إلى القول بفصل الدين عن الدنيا. لأن العصر عنده كما قال: "هوزمان العلم والفلسفة الذي يقضي بأن يحترم كل فريق رأي غيره ومعتقده"[16]. وهنا يظهر لدى هذا التيار العلماني الذي كان أكثر انتشارا لدى المسيحيين العرب كيف أن التسامح كاحترام رأي الغير ومعتقده لن يتحقق إلا بوضع الدين جانبا وفصله عن شؤون الدنيا والسياسة، أي بتحقيق تجربة العلمنة كما عرفتها أوربا لأن هذا هوالسبيل الوحيد للخروج من التأخر واللحاق بأوربا أوما سماه بالتمدن الأوربي. وقد عمل هؤلاء من هذا المنطلق كما هوالشأن مع فرح أنطوان على الدعوة إلى إلغاء التعارض بين الأديان والقول بوحدتها، يقول فرح أنطوان: "إذا تفحصنا مجموعة الشرائع ووجدنا أن غايتها الوحيدة إنما هي حث الناس على الفضيلة". وبعبارة أخرى فإن جميع الأديان -عند لفرح أنطوان- إنما هي دين واحد والدافع إلى القول بالعلمنة ووحدة الأديان عند فرح أنطوان، هوالوضعية الاجتماعية والسياسية في لبنان التي تتميز بتعددية الأديان، والطوائف ولم يكن لفرح أنطوان من مخرج إلا بناء دولة وطنية علمانية حديثة، لا دينية في لبنان للمسلمين والمسيحيين على السواء، وهذه الدعوة ستبرز مجددا بعد تجربة الحرب الأهلية المريرة، ليس فقط عند دعاة

العلمانية ولكن أيضا لدى بعض دعاة الإسلام السياسي في أوساط الشيعة كمحمد مهدي شمس الدين الذي قال: "نحن نريد دولة لا دين لها". فالحل عنده هودولة غير دينية، أما محمد حسين فضل الله فقد أكد هوالآخر في نفس السياق أنه: "ليست هناك نصوص تمنع العلمانية من أن تطبق في المجتمع".(17)

وعموما فالمثقفون العرب من ذوي التيار السلفي في عصر النهضة من جيل محمد عبده والكواكبي والطاهر حداد.. إلخ ممن اجتهدوا وتأثروا قليلا أوكثيرا بالمنظومة اللبيرالية، أوعلى الأقل ببعض مفاهيمها يتميزون بخاصيتين:

أولاهما : هي كونهم لا يهتمون بالأصول الفلسفية لهذه المفاهيم، فهم مثلا لم يبحثوا عن الأصل الفلسفي للتسامح أوالحرية أوللديموقراطية، بل اكتفوا بالقول بأن الإسلام لا يتعارض معها وهوفي روحه دعوة للحرية والتسامح...إلخ.

ثانيهما " هي سعيهم الدائب إلى التأصيل، أي تأصيل تلك المفاهيم داخل المرجعية التراثية والثقافية الإسلامية، مما يعني ضمنيا أن الحرية والتسامح والعقلانية وغيرهما ليست مقصورة على أوربا وثقافتها ولا مشروطة بسياقها التاريخي وهذا ما يسمح بإطلاق القول بالأسبقية الزمنية.

لكن ماذا عن بعض المثقفين المعاصرين وكيف فكروا بدورهم في أسئلة التسامح وإشكالاته وهل فكروا فيها من موقع الاستمرارية مع أسلافهم من مثقفي النهضة أومن موقع النقد والقطيعة مع تصوراتهم؟

4- سؤال التسامح وشرعية الاختلاف في كتابات: محمد أركون ومحمد عابد الجابري وعلي أومليل.

كما سبق أن استعرضنا في مدخل هذه المقاربة فإن "التسامح" راهنا موضوع استعادة عالمية ومكثفة عبر لقاءات ومؤتمرات حول أشكال اللاتسامح الجديدة في العصر الحديث. وإعلان 1995 سنة دولية من أجل التسامح. وتوجت هذه الحملة بإصدار وثيقة الإعلان مبادئ 16 نونبر 1995 تم فيه الربط بين التسامح وحقوق الإنسان والديمقراطية والسلم. وبالتالي ارتقت بالتسامح ليصبح قيمة قانونية ينبغي حمايتها عالميا. وهذا يكشف على أن التسامح أصبح مطلبا أساسيا وحاجة ضرورية من أجل تأسيس وبناء ثقافة جديدة للسلام بعد أن خرج العالم من كابوس ما عرف بالحرب الباردة بين القطبين الأمريكي والاتحاد السوفياتي سابقا إلا أن الحقبة المعاصرة هذه التي تتميز بانهيار القطبية الثنائية بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وسقوط المعسكر الاشتراكي عرفت انبعاث نزعات عرقية وصعود حركات يمينية ودينية متطرفة في أوربا وفي العالم العربي والإسلامي. تشترك في التعصب ورفضها لقيم التسامح والديمقراطية وحقوق الإنسان وعلى معاداة الآخر وكراهية الأجنبي. فهذه الأشكال من اللاتسامح الجديدة دفعت بالمجتمع الدولي لاستعادة التسامح واكتشاف فضائله. كما أدت إلى إثارة نقاشات وسجالات فلسفية ونظرية بين النخب الثقافية والسياسية حول حدود التسامح، أي ما يمكن التسامح معه وما لا يمكن. ولم يكن المثقفون العرب المعاصرون ليقفوا متفرجين بعيدين عن هذا الاهتمام والسجال الذي ولده مناخ دولي يتسم بصعود اليمين وانتعاش ايديولوجيات التعصب واللاتسامح.

فهناك إذا قضايا ومشاكل راهنة تعرفها المجتمعات المعاصرة تجعل من سؤال التسامح موضوعا للتفكير في أبعاده المتعددة

لكن المثقف العربي المعاصر وبحكم انتمائه الحضاري سيجد فكره محاصرا بسؤال إشكالي مغاير وخاص يدور حول مفهوم التسامح في حد ذاته وهل عرفته الثقافة العربية الإسلامية؟ أي هل كان مفكرا فيه داخل هذه الثقافة أم أنه يندرج ضمن اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي؟

ونجد ضمن المثقفين المعاصرين الذين انخرطوا في هذه الإشكالية، كل من محمد عابد الجابري، ومحمد أركون وعلي أومليل، وقد اخترنا هؤلاء المثقفين لتناولهما نفس الإشكالية مع اختلاف في الأطروحات.

أ - محمد أركون: التسامح لم يعرفه السياق الإسلامي تاريخيا

فمحمد أركون وهويتناول "مسألة التسامح واللاتسامح في التراث" الإسلامي، في محاضرة له ألقاها في ندوة قرطاج بتونس حول "التسامح"[18]، انطلق من أن التسامح لا يمكن فهمه فهما نقديا، إلا بربطه بمفهوم اللاتسامح وما لا يمكن التسامح فيه (INTOLERABLE)، ليخلص إلى التأكيد على أن التسامح كمفهوم لم يعرفه السياق الإسلامي تاريخيا و"أنه يعتبر واحدا من أنواع اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي" ويرجع أركون ذلك إلى عائق ابستيمولوجي يسميه بالسياج الدغمائي ومصادرات العقل الأرثودكسي[19]، أما التسامح كممارسة فعلية فإنه هوالآخر كان غائبا في المجتمعات الإسلامية لعدم وجود شروط تحقق ذلك، منها عدم وجود مجتمع مدني (أوبوادره على الأقل)متشبع بثقافة فلسفية ونقدية وقانونية وعدم وجود دولة قانون تضمن عدم التعرض للعقاب عند التعبير عن موقف فكري ومذهبي مخالف. وهذا الغياب عنده ليس خاصا بالفكر الإسلامي بل يشترك فيه

مع فكر العصر الوسيط. لأن أركون لا يميز بين الفكر الوسطوي المسيحي والفكر الإسلامي، فهما عنده ابستمولوجيا من إنتاج العقل الديني، أوما يسميه أيضا "بالعقل الارثوذكسي" وهذا العقل عنده لم يفكر في التسامح بمعناه الإيجابي الحديث بل أقصى ما فكر فيه هونوع من "التسامح السلبي" كما تجسد مثلا عند العرب في مفهوم الحلم (بكسر الحاء) الذي هوتعبير عن الشفقة التي يكنها القوي للضعيف أوالمنتصر للمنهزم، وهذا يختلف جدريا عن المعنى الإيجابي والحديث للتسامح كقيمة من قيم الحداثة ونتاج العقل الحديث المؤسس على المساواة.

وينتهي أركون في أطروحته كخلاصة إلى رفض "إسقاط مفهوم التسامح الذي يعتبر مرغوبا اليوم، في الماضي وفي التراث الإسلامي الذي لم يعرفه تاريخيا" ويبقى هذا المفهوم عنده حديثا ولا يمكن العثور عليه إلا في مرجعيته الأوربية.

ب - محمد عابد الجابري : ضرورة تأصيل مفهوم التسامح في التراث

أما المفكر المغربي محمد عابد الجابري، صاحب نقد العقل العربي فإن الرؤية عنده تختلف [20] وتسير في اتجاه القول بضرورة تأصيل مفهوم التسامح في الحضارة العربية والتراث الإسلامي انطلاقا من أطروحته التي تقول: "بتبيئة المفاهيم الحديثة في ثقافتنا"[21] وعملية التبيئة للمفاهيم الحديثة المنقولة من الفكر الأوربي أصبحت من ضمن الآليات التي يشتغل بها الجابري في جل ما كتبه عن التراث وهويعتبر أن اللجوء "إلى تبيئة مفهوم ما من المفاهيم في حقل معرفي أجنبي عن حقله المعرفي الأصلي إنما تمليها الحاجة إليه في ذلك الحقل"[22]. فما هي إذا الحاجة التي أملت على الجابري تبيئة مفهوم التسامح الحديث؟ والبحث له

عن مرجعية إسلامية يستند عليها؟ يرى الجابري أن ثمة قضايا ومشاكل معاصرة تدفع إلى ذلك وجعلت من التسامح اليوم إحدى الشعارات التي تطرح بحدة. وهذه القضايا أوالمشاكل عنده هي: التطرف الديني باسم الدين أوضد الدين -التطهير العرقي- التفكير الأحادي الذي يطمح للسيطرة على العالم -انتشار الإيديولوجيا القائلة بصراع الحضارات.

فكيف إذا سيعمل الجابري على بناء مفهوم التسامح داخل التراث العربي الإسلامي ما دامت الحاجة تملي ذلك؟ إنه بكل بساطة سينقب في هذا التراث عما يعبر عن التسامح أي عن كلمة ومفهوم يرادفه أوعن تجلياته في بعض مواقف المفكرين المسلمين وتأويلاتهم. وهكذا وانطلاقا من تعريف للتسامح باعتباره يقوم على ضرورة فهم الآخر وإعطائه الأسبقية. والتماس الحجج له بقدر ما نلتمسها لأنفسنا. وتوفير الحق له. (إعطاء الأسبقية للآخر هوجوهر التسامح)[23]. سيجد الجابري ضالته في مفهومي الاجتهاد والعدل. خاصة هذا الأخير كما ورد استعماله عند المعتزلة وابن رشد. الذي يعتبره الجابري صوتا متميزا في هذا المجال بما سجله من ملاحظات وانتقادات على أبوحامد الغزالي الذي لم يكن متسامحا مع مخالفيه في المذاهب الأخرى. أما عن التجليات الأولى للتسامح فيجدها الجابري لدى الجيل الأول من "المثقفين في الإسلام ويعني بهم ما عرف في كتب الفرق الكلامية "بالمرجعية والقدرية" الذين كانت أفكارهم تدور حول محورين رئيسيين: التسامح من جهة والتأكيد على حرية الإنسان (...). أما التسامح فيتجلى في تحديدهم لمعنى الإيمان"[24]. والمعروف تاريخيا أن هذه المسألة كانت موضوع خلاف زمن الحرب بين علي ومعاوية واعتزلت جماعة من المسلمين هذا الصراع (المرجئة والقدرية). وقالت بفصل الإيمان عن العمل وعدم تكفير أي واحد من المتصارعين

خلافا لجماعة الخوارج التي تطرفت وحكمت بالتكفير انطلاقا من ربط الإيمان بالعمل. من هنا ظهرت هذه المسألة الشائكة التي طرحت على الشكل التالي: هل مرتكب الكبيرة مؤمن أم كافر؟ ويذكر الجابري أيضا من بين الأسماء المتسامحة ضمن هذا الاتجاه أبي حنيفة الذي نقل عنه قوله: " لا نكفر أحدا بذنب ولا ننفي أحدا من الإيمان"[25]. ويعلق الجابري على هذا الموقف بقوله: "من هذا المنطلق إذن راح الجيل الأول من المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية يدافعون عن مفهوم لإيمان قائم على الاعتدال والتسامح. مفهوم "ليبرالي"، إذا جاز لنا استعمال هذه الكلمة في هذا المقام"[26].

وهكذا ينتهي الجابري إلى إعادة بناء مفهوم التسامح بالصورة التي تجعله يعبر داخل الثقافة العربية عن المعنى الذي أعطي له داخل الفكر الأوربي كمفهوم ليبرالي. وهوبهذه النتيجة يضع أطروحته في تعارض مع أطروحة محمد أركون. هذا الأخير الذي انطلق مقيدا بمعنى سابق، ومفهوم محدد للتسامح استوحاه من الثقافة الأوربية، لذا، فليس من الغرابة في شيء أن لا يعثر عما يبحث عنه، بينما لوانطلق من واقع التجربة الإسلامية الغنية وتطوراتها في شتى المجالات الفكرية والفلسفية والصوفية والإبداعية، لابد وأن يجد هذه التجربة إلى مفهوم وتقليد في مستوى التسامح الأوربي لكن بكلمة وتعابير أخرى نابعة من واقع المجتمعات العربية الإسلامية وثقافتها.

ج – علي أومليل: التسامح وشرعية الاختلاف بين الحاضر والماضي

أما علي أومليل، فقد ناقش هوالآخر مفهوم التسامح في كتابه "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية حيث أفرد له دراسة تحت عنوان التسامح هل هومفهوم محايد".[27] وفي كتاب آخر

له "في شرعية الاختلاف"[28] وإذا كان قد تناول في الكتاب الأول مفهوم التسامح كما قال ليرى "ماذا كان يعني من منظور المفكرين المسلمين انطلاقا من ظرفية الضغط الأجنبي على العالم الإسلامي"[29]. أي في فترة ضعفه وتراجعه أمام أوروبا، فإنه في الثاني اهتم بمرحلة تاريخية تعود إلى ما قبل الضغط الأجنبي، إلى مرحلة كانت فيها المجتمعات الإسلامية في موقع قوة وكان المثقفون المسلمون فيها واثقون من تفوق حضارتهم ودينهم وعلومهم على غيرهم من الشعوب والثقافات الأخرى، وهوبهذا -سواء في مؤلفه الأول أوالثاني- كان منشغلا بالحفر في التراث الإسلامي في الماضي البعيد لدى القدامى، اوفي الماضي القريب لدى مفكري النهضة والإصلاح الذين عاصروا صدمة الحداثة وعايشوا الهجمة الاستعمارية الأوربية على العالم العربي الإسلامي، وكانت الغاية التي وجهت علي أومليل في حديثه عن التسامح والاختلاف "التسامح عنده يعني قبول الاختلاف" هي على حد قوله: "ليس من أجل الإختلاف في حد ذاته بل هوحديث ينجه إلى عمق الديمقراطية، ذلك أن النظام الديمقراطي يسلم بالاختلاف ويشرع له ويبني عليه"[30]. فرجوع علي أومليل إلى التراث للتنقيب فيه وتحليله بحثا عن تجارب الاختلاف والتسامح فيه، إضافة إلى أن وراءه دافع سياسي، فهناك أيضا سؤال إشكالي ثقافي ومعرفي يشترك فيه مع الجابري وأركون وهو: هل التراث العربي الإسلامي كان عاملا مساعدا أم عائقا على تكون عقلية قابلة بشرعية الاختلاف والتسامح؟ وكجواب على هذا السؤال فحص علي أومليل بنية الخطاب الإصلاحي الإسلامي الحديث، ولم يتردد في الحكم عليه بأنه كان واقعا تحت تأثير ظرفيته التاريخية التي عرفت الضغط الأجنبي والاستعماري الذي كان يهدد استقلال الأمة ووحدتها، ومن ثم

فإنه من غير المتوقع أن يفهم التسامح من طرف مثقفي هذه الفترة التاريخية الحرجة بمعناه الإيجابي. فهو(أي التسامح كاعتراف بالاختلاف في مجتمع مهدد من الخارج لن يعني عندهم سوى الخلاف ودعم التشتت والتمزق وضرب وحدة الأمة، وبتالي فإن الموقف الرافض للتسامح بمعناه الليبرالي الحديث كان هوالموقف السائد في ظرفية الضغط الاستعماري، ولم يكن ذلك كما أكد علي أومليل راجعا فقط إلى عدم فهم مفكري هذه الحقبة (كالأفغاني مثلا) للأفكار الأوربية الحديثة، ولكن لأن هذا الفكر "كأي فكر آخر له إشكاليته الخاصة فلا بد أن يصدر عن تأويل لما يتداوله من أفكار إسلامية كانت أم غربية، قصد إلى ذلك أم لم يقصد. فالتأويل إذا قائم بحكم إشكالية حددتها ظرفية العالم الإسلامي الحديث منذ وقوعه تحت الضغط الإسلامي. فكان على دعاة الإصلاح أن يصوغوا أفكارهم بناء على هذه الظرفية"[31].

أما بالنسبة لتجربة القدماء من قبلهم سواء من المتكلمين أوالمؤرخين أوالفقهاء أوأصحاب الرحلات وكتاب "الملل والنحل" و"الفرق" ممن خاضوا مناظرات مع مخالفيهم في الرأي كالمعتزلة مثلا أوالأشاعرة أواحتكوا بمجتمعات وثقافات وديانات مختلفة عن مجتمعاتهم وثقافتهم ودينهم كالبيروني مثلا فنجد أن ع. أمليل أبدى اهتماما في كتابه "شرعية الاختلاف" بما كتبه هؤلاء القدماء خاصة في موضوع العقائد والمذاهب وانتهى إلى أن هناك -رغم ما عرفته المجتمعات العربية الإسلامية في فترتهم من تنوع في المذاهب والعقائد- مع ذلك، موقفا إيديولوجيا مسبقا نجده "عند واضعي هذه الكتب، وهواعتبارهم الحقيقة واحدة يمتلكها طرف واحد. وهذا معنى حديثهم عن الفرقة "الناجية" [32]. وهذا مما يعني لذى ع.أمليل أن التراث العربي الإسلامي في الماضي لم

يعرف تجربة التسامح والقبول بالرأي الآخر دون أن ينكر أن هناك فقط بعض حالات قليلة طبعها الانقطاع وأنتجت مناظرات أغنت الفكر العربي[33].

وإذا كانت أطروحة ع.أمليل تقوم أساسا على ضرورة الاعتراف بأن "هناك مبادئ وقيم فكرية وحقوقية جديدة لم يسبق لها نظير عند الأسلاف"[34]، كقيمة التسامح مثلا. ومبدإ الحرية ومفهوم حقوق الإنسان بما هوإنسان أولا لأن. تفكير الأسلاف والفقهاء من منظور علي أومليل اتجه أولا إلى حقوق الله، وكون هذه الحقوق هي حقوق الإنسان، هوتصور جديد وليد القرن18، وبهذه الأطروحة يقترب ع.أومليل من أركون ويبتعد قليلا عن الجابري لكننا نجد لدى أومليل موقفه الخاص حين يصرح أن عدم معرفة الأسلاف في الماضي البعيد والقريب بمفاهيم الحداثة والحرية والتسامح والديمقراطية وحقوق الإنسان. لا يمنع من تأصيلها ثقافيا في تراثنا، وهذا العمل يدخل ضمن الاجتهاد الفكري الذي أناطه علي أومليل كمهمة بالمثقفين. وبهذا الرأي يعلن ضمنيا عدم اعتراضه على ما يقوم به الجابري وغيره من المثقفين ممن اهتموا في مشارعهم الفكرية بقراءتهم للتراث وتجديدهم له بتأصيلهم لمفاهيم الحداثة وقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان في التراث العربي الإسلامي.

ومن هذا المنظور وضمن هذا الاتجاه التأصيلي لا يمكن لصوت ابن رشد إلا أن يكون صوتا تسامحيا وإن لم يكن قد استعمل "التسامح" بلفظه، لأنه صوت الحكمة والفلسفة والعقل، والفلسفة لا يمكنها إلا أن تكون مجالا للتسامح والاجتهاد والإختلاف وإذا انحرفت عن هذا المبدإ تتحول إلى وثوقية DOGMATISME تقود إلى اللاتسامح L'INTOLERANCE وإلى التعصب LE FANATIISME .

وهذه الروح التسامحية نجدها حاضرة في التجربة الفلسفية العربية الإسلامية بدءا من الكندي واستمرارا مع ابن رشد الذي كان حريصا على بيداغوجية التسامح في مؤلفاته حيث كان يؤكد على ضرورة احترام آراء وأفكار " من تقدمنا" (إشارة إلى اليونان) "سواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أوغير مشارك في الملة"[35]. ويتبغي "أن نضرب بأيدينا في كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فإن كان كله صواب قبلناه منهم وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه"[36] أي ما كان "منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم"[37]، فهذه الأقوال تتضمن دعوة للتسامح باحترام ثقافة الآخر، والقبول ضمنيا باختلاف الثقافات وتنوعها وضرورة التعايش والحوار فيما بينها، أي ما يسمى راهنا بثقافة السلم.

وهذه الروح نجدها أيضا عند معاصره، الصوفي "صاحب الفتوحات المكية" محيي الدين ابن عربي (1164-12440م) الذي نلمس لديه نزعة التسامح الديني حين يقول في قصيدته الشعرية "تناوحت الأرواح".

لقد صار قلبي قابلا كل صورة .·. فمرعى لغزلان ودير لرهبان

إلى أن يقول :

أدين بدين الحب أنى توجهت .·. ركائبه فالحب ديني وإيماني..إلخ

والملاحظ أن استعماله لكلمة الحب للدلالة على التسامح تتفق مع بعض التصورات الحديثة التي تفضل استعمال كلمة الاحترام والحب بدل كلمة التسامح (أنظر معجم لالاند) وهذا في النهاية يرجع إلى واقع المجتمع الإسلامي في الأندلس وحاجته إلى التسامح والتعايش الديني بين المسلمين والمسيحيين آنذاك.

وهذا ما يؤكد ضرورة التفكير في التسامح ومدى حضوره أوغيابه في الثقافة العربية الإسلامية انطلاقا من المجتمع وحاجاته وتجاربه وتطلعاته وعدم الاقتصار على التحليل اللغوي أوالبحث في القواميس عن وجود هذه الكلمة التي تقود إلى المفهوم، حتى وإن كنا نسلم بأن اللغة تعكس ثقافة المجتمع وتؤثر في بناء فكره ومفاهيمه ومقولاته في كل حقبة من حقبه التاريخية، لأن وقائع التاريخ العربي والتجربة الإسلامية في غناها وتنوعها واتساعها قادرة أن تقدم للباحث المهتم بإشكالية الإسلام والحداثة تربة خصبة لتأصيل واستنبات الكثير من قيم ومفاهيم الحداثة حتى تصبح هذه الأخيرة حاملة لمعنى إيجابي لا يجعلها فقط رديفة للغرب ومرتبطة بزمن معين، بل تفهم "كموقف للروح أمام مشكلة المعرفة". وهذا ما يتيح إمكانية الإمساك بلحظات حداثية في تاريخ الفكر العربي والتراث الإسلامي، كما مع لحظة المعتزلة بعقلانيتهم وقولهم بالحرية ولحظة ابن رشد بعقلانيته وتسامحه الفكري ومع لحظة المفكرين ذوي النزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري أمثال مسكويه والتوحيدي والجاحظ...إلخ.

وهذا ما يفيد في الختام بأن التساؤل عن التسامح ومرجعيته والتفكير فيه كمفهوم حداثي يؤول إلى التفكير في الديمقراطية والحداثة وأسئلتها وما تطرحه راهنا من تحد وإشكالات وقضايا على الوعي العربي الإسلامي ومثقفيه بمختلف تياراتهم وكيفية التعامل معها وبأية رؤية؟ وبأي منهج؟.



هوامش ومراجع

1 . صدرت وثيقة الإعلان بعد اجتماع الدول الأعضاء في اليونسكو، بباريز ما بين 25 أكتوبر و16 نوفمبر1995.

2. في هذا الاتجاه نظمت أكثر من ندوة، ففي تونس أقيم لقاء حول "بيداغوجية التسامح في حوض البحر الأبيض المتوسط" وفي 21-1995/4/22. وفي موسكوأقيمت أشغال المؤتمر العالمي(19) للفلسفة حول "التسامح اليوم" 'LATOLERANCE AUJOURD HUI ومؤخرا بالرباط نظمت الجمعية الفلسفية المغربية، والمعهد الدولي للفلسفة مؤتمرا حولل "الفلسفة والتسامح" بتعاون مع اليونسكوما بين 10-14 أكتوبر1996.

3 . في سياق هذه الحملة التحسيسية انطلقت عدة مبادرات على صعيد الإعلام والنشر، حيث نشرت مجلة "رسالة اليونسكو" ملفا حول "فضائل التسامح أوفي مدح التسامح- "ELOGE DE LA TOLERANCE" ، وخصصت مجلة AUTREMENT الفرنسية عددا خاصا لمقاربة علاقة "التسامح بالفلسفة". كما نشرت أيضا أعمال المؤتمر العالمي للفلسفة حول "التسامح الآن" الذي عقد بموسكوضمن منشورات قسم الفلسفة التابع لليونسكوسنة 1993.

4 . جون لوك رسالة في التسامح، ترجمة منى أبوسنة، الناشر المجلس الأعلى للثقافة،ط الأولى،1997

5 .La Lande, Vocabulaire de philosophie, Ed. PUF Volume 2 P.1133 -5

6 . علي أومليل التسامح هل هومفهوم محايد "ضمن الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ط.الأولى،1985، دار التنوير، بيروت-لبنان المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ص.111

7 . له عدة مؤلفات في الموضوع منها، TRAITE SUR LA TOLERANCE (1763) ، وأيضا DICTIONNAIRE PHILOSOPHIQUE

8 . VOLTAIRE. DICTIONNEAIRE PHILOSOPHIQUE

9 . وردت هذه الفقرة ضمن نص مفهوم الحرية، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، ص14، 1981، الدار البيضاء المغرب.

10 . محمد عابد الجابري، الديموقراطية وحقوق الإنسان، بيروت، 1994، ص،40.

11. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، المجلد الثاني،ط1- 1990.

12. محمد أركون، التسامح واللاتسامح في التراث الإسلامي، مقال ضمن المجلة العربية لحقوق الإنسان، السنة الثالثة، العدد2، أكتوبر1995، ص،8.

13. علي أومليل، المرجع السابق، ص،116-117.

14 . د. عثمان أمين، محمد عبده رائد الفكر المصري، مكتبة الانجلوالمصرية، الطبعة الثانية 1965، ص، 197.

15. محمد عابد الجابري. المرجع السابق. ص.41.
16 . فرح أنطوان. نقلا عن ألبرت حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة. دار النهار للنشر. بيروت. لبنان
17. مجلة المنطلق. ندوة العلمنة والدين.1994. ص:53-77.
18. محمد أركون. نفس المرجع. ص:10.
19. محمد أركون. نفس المرجع. ص:18.
20. اعتمدنا .لاستجلاء هذه الرؤية على ما ورد في محاضرته ضمن اشغال مؤتمر الرباط حول الفلسفة والتسامح وعلى كتابه: "المثقفون في الحضارة العربية". نشر مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 1995.
21. محمد عابد الجابري. المثقفون في الحضارة العربية. ص:10. مرجع سبق ذكره.
22. نفسه.
23. محمد عابد الجابري. نقلا عن ما ورد في ورقته التي قدمها ضمن أشغال مؤتمر الرباط حول "الفلسفة والتسامح".
24. م.ع.جابري. المثقفون في...سبق ذكره.ص:44.
25. نفسه.ص:46.
26. نفسه.ص:47.
27. علي أومليل. الإصلاحية العربية. سبق ذكره.ص: 107.
28. علي أومليل. في شرعية الاختلاف. منشورات المجلس القومي للثقافة العربية. الطبعة الأولى. 1991.
29. نفسه. ص:110.109.
30. نفسه.
31. علي أومليل. الإصلاحية العربية..مرجع سبق ذكره. ص: 119.
32. ع. أومليل. في شرعية الاختلاف. سبق ذكره ص: 94.
33. نفسه.
34. نفسه.
35. ابن رشد. فصل المقال. دار المشرق. بيروت لبنان. 1986.ص: 31
36. نفسه. ص:32
37. نفسه.ص:33

المراجع والمصادر

☐ العربيــة

1- كتـب

ـ أمين عثمان. رائد الفكر المصري. محمد عبده. القاهرة. مكتبة الأنجلومصرية.1965.

ـ أومليل علي. الإصلاحية العربية والدولة الوطنية. بيروت: دار التنوير. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1985.

ـ أومليل علي. في شرعية الاختلاف: منشورات المجلس القومي للثقافة العربية. الرباط، 1991.

ـ أومليل علي. السلطة الثقافية والسلطة السياسية: مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، 1996.

ـ الأفغاني جمال الدين. الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق. محمد عمارة: المؤسسة العربية. بيروت، 1981.

ـ البنا حسن. مذكرات الدعوة والداعية: نشر المكتب الإسلامي. بيروت، 1979.

ـ البنا حسن. رسائل الإمام الشهيد: دار القلم. بيروت. د.ت.

ـ البشري طارق. الحركة السياسية في مصر(1945-1952): دار الشروق. بيروت. القاهرة 1981.

ـ ابن منظور لسان العرب: دار صادر. بيروت، 1990.

ـ ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال:

ـ تورين ألان. ماهي الديمقراطية؟ ترجمة حسن قبيسي. دار الساقي، بيروت. لبنان. 1995.

ـ الجابري محمد عابد. المثقفون في الحضارة العربية: مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، 1995.

ـ الجابري محمد عابد. الديمقراطية وحقوق الإنسان: مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. لبنان، 1994.

ـ الجابري محمد عابد. المسألة الثقافية: مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، 1994.

ـ الجابري محمد عابد. مسألة الهوية: مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، 1995.

ـ الجابري محمد عابد. تكوين العقل العربي: دار الطليعة. بيروت، 1984.

- الجابري محمد عابد. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1987.
- الجابري محمد عابد. إشكاليات الفكر العربي المعاصر. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1989.
- حنفي حسن. الدين والثورة في مصر (1954-1981)، الناشر، مكتبة مذبولي، القاهرة، د.ت.
- حنفي حسن. من العقيدة إلى الثورة. محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، مدبولي، القاهرة، 1988.
- حنفي حسن. التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، دار التنوير، بيروت، 1981.
- حوراني ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر، بيروت، 1977.
- الرافعي عبد الرحمان. جمال الدين الأفغاني، باعث نهضة الشرق، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، 1961.
- رضا محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الشيخ محمد عبده، مطبعة المنار، القاهرة، 1931.
- رمضان عبد العظيم. الإخوان المسلمون والتنظيم السري، مكتبة روز اليوسف، القاهرة، 1982.
- سبيلا محمد. حقوق الإنسان والديمقراطية، سلسلة شراع، العدد 19، شتنبر 1997.
- سبيلا محمد. الحداثة، دفاتر فلسفية، دار تبقال للنشر، الدار البيضاء، 1996.
- السيد رضوان. سياسات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997.
- شرابي هشام. المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر، بيروت، 1981.
- شفيق منير. الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، ثورات.حركات.كتابات، دار البراق للنشر، تونس 1991
- الطهطاوي رفاعة. الأعمال الكاملة، تحقيق وجمع محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973.
- العروي عبد الله. الإيديولوجية العربية المعاصرة، دار الحقيقة، بيروت، 1979.
- العروي عبد الله. مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1994.
- العروي عبد الله. مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، د.ت.
- العشماوي محمد سعيد. الإسلام السياسي، سينا للنشر، القاهرة، 1987.
- عمارة محمد. الفريضة الغائبة ل (ع. فرج). عرض وحوار وتقييم، منشورات المكتبة الجديدة، القاهرة، مصر، 1977.
- عبده محمد. الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، دار الحداثة، لبنان، بيروت، د.ت.
- عبده محمد. الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق محمد عمارة (خمسة أجزاء). المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1972.

ـــ العدوي ابراهيم. رشيد رضا الإمام المجاهد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، سلسلة أعلام العرب، القاهرة، د.ت.

ـــ غليون برهان. نقد السياسة ـ الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1991.

ـــ الغزالي زينب. أيام من حياتي، دار الشروق، القاهرة، بيروت، 1982.

ـــ الغزالي محمد. مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة ، قطر 1980.

ـــ قطب سيد. معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، 1970.

ـــ قطب سيد. معركة الإسلام والرأسمالية، دار الشروق، بيروت، د.ت.

ـــ قطب سيد. العدالة الإجتماعية في الإسلام، دار الشروق، بيروت، د.ت.

ـــ قطب سيد. لماذا أعدموني، كتاب الشرق الأوسط، د.ت.

ـــ قطب سيد. في التاريخ فكرة ومنهاجا، دار الشروق، 1980.

ـــ قطب سيد. خصائص التصور الإسلامي، دار الشروق، بيروت، 1980.

ـــ قطب سيد. في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، د.ت.

ـــ كوثراني وجيه. الدولة والخلافة في الخطاب العربي : دراسة ونصوص، دار الطليعة، بيروت، 1996.

ـــ لوك جون. رسالة في التسامح، ترجمة منى أبوسنه، الناشر، المجلس الأعلى للثقافة، 1997.

ـــ المودودي أبوالأعلى. نظرية الإسلام وهديه، مؤسسة الرسالة، 1980.

ـــ المودودي أبوالأعلى. المصطلحات الأربع، ترجمة محمد كامل ساق، دار القلم، د.ت.

ـــ محمود عبد الحليم. الإخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ، رؤية من الداخل، دار الدعوة، الإسكندرية، 1979.

ـــ الميلي محسن. ظاهرة اليسار الإسلامي، مطبعة تونس، قرطاج تونس، 1983.

ـــ الندوي أبوالحسن. ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين،دار الأنصار، الكويت، 1980

ـــ الهضيبي حسن. دعاة لا قضاة، سلسلة كتاب الدعوة، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة، مصر، 1977.

ـــ ياسين عبد السلام. الشورى والديمقراطية، الأفق، الدار البيضاء، 1996.

ـــ ياسين عبد السلام. حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، الأفق، الدار البيضاء 1994.

ـــ ياسين عبد السلام. حوار الماضي والحاضر، الأفق، الدار البيضاء، 1997.

ـــ ياسين عبد السلام. تنوير المؤمنات، الأفق، البيضاء، 1996.

ـــ ياسين عبد السلام. الإسلام والقومية العلمانية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1989.

2 - مجـــلات وجرائـــد

أ - مجـــلات :

ــــ مجلة المستقبل العربي، العدد 170، السنة 16، أبريل 1993، (تضمنت ندوة التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية).

ــــ آفاق، مجلة اتحاد كتاب المغرب، العدد المزدوج، 53-54، 1993، (تضمنت ملفا عن أسئلة الحركة الأصولية بالعالم العربي.

ــــ مجلة الوحدة، الصادرة عن المجلس القومي للثقافة العربية، بالرباط، العدد 96، السنة 8 شتنبر 1992، (تضمنت محور الحركات الإسلامية المعاصرة)

ــــ مجلة الوحدة، عدد 6، 1985.

ــــ مجلة المنطلق اللبنانية، عدد 110، 1995، (تضمنت محورا عن الفقه السياسي في الإسلام)

ــــ مجلة المنطلق، عدد 108-109، 1994، (تضمنت ندوة العلمنة والدين).

ــــ مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مجلد 26، العددان 3-4، يناير/مارس- أبريل/يونيو1998، عدد خاص حول الفكر العربي والمعاصر تقييم واستشراف.

ــــ مجلة أبحاث، عدد خاص، 40-41-42-1996.43/1997

ــــ مجلة الفرقان (إسلامية) عدد 37 1996، ملف حول الشورى والديموقراطية.

ــــ مجلة الفرقان، عدد 34، أكتوبر/نونبر 1994

ــــ مجلة الفرقان، عدد 38، 1997، ملف حول الحركة الأمازيغية بين الذات والاستلاب

ب - الجـــرائد :

ــــ جريدة الراية (الإصلاح والتوحيد/ إسلامية)،الأعداد: 20 أبريل، 1996-4 يونيو،1996- 2 أكتوبر، 1997 عدد 268 -9 أكتوبر، 1997 عدد269 -30 أكتوبر، 1997 عدد 272-6 نونبر، 1997 عدد 273-13 نونبر، 1997، عدد 274-20 نونبر، 1997، عدد 275-27 نونبر، 1997، عدد 276-18 دجنبر 1997، عدد 279-25 دجنبر، 1997، عدد280-17 أبريل، 1997، عدد 244-22 ماي، 1997، عدد 249-31 يوليوز 1997 عدد 259-8 يناير 1998، -عدد 282-15 يناير 1998، عدد 283-15 أبريل 1998، عدد 296.

ــــ جريدة العصر (يصدرها حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية)،الأعداد،24 أكتوبر 1997، عدد 1-10 نونبر 1997، عدد 3-21 نونبر 1997، عدد 4-8 دجنبر 1997، عدد 5-27 أبريل 1998، عدد 15-25 ماي 1998، عدد 17-17 غشت 1998، عدد 2-

ــــ جريدة الصحوة (إسلامية)،الأعدادينابر/ فبراير 1997، عدد 55/56- مارس 1997، عدد 57-يونيو1997، عدد 58/59-يناير/ فبراير 1998، عدد 63/64.

ــــ جريدة الجسر /إسلامية (البديل الحضاري)،الأعداد:دجنبر 1997، عدد 46-ماي 1997، عدد 42-نونبر 1997، عدد45.

ــــ جريدة النبأ (إسلامية)، فبراير 1998، عدد 5 ودجنبر 1997، عدد 3.

- جريدة أكراوأمازيغ: السنة الثانية، عدد 22، 1998
- جريدة مغرب اليوم: عدد 9/3، يونيو1996

ج - ندوات ومؤتمرات :

- ندوة الإسلام والعمل السياسي بالمغرب نظمتها جريدة المنظمة لسان حال منظمة العمل الديموقراطي الشعبي في 4 يناير في مقرها المركزي بالدار البيضاء ونشرتها الجريدة على حلقات.
- ندوة القومية العربية والإسلام. نشرت في مجلد ضمن منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت
- ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي. نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1980
- ندوة للتراضي مفارقات. نشر، مجلة الغد في عددها الرابع، 1998
- ندوة الفلسفة والتسامح. نظمتها الجمعية الفلسفية المغربية والمعهد الدولي للفلسفة، بتعاون مع اليونسكوفي الرباط. مابين 14/10 أكتوبر، 1996

☐ الأجنبية :

- Mohamed ARKOUN, Essai sur la pensée islamique, Paris E.G.D Maisonneuve et La Rose, 1977
- Bertrand Badier, Lexique de sociologie politique, ed. P.U.F, 1979
- Aicha Belarbi (et d'autres), Femmes et islam, Approches, ed. Le Fennec, Casablanca, 1998.
- Raymond boudon et François Bourricaud, Dictionnaire critique de Sociologie, ed, P.U.F.
- Olivier Carrelet Gerard Michaud, Les frères musulmans, Egypte eet Syrie, 1928.Paris, Gallimard 1983
- François Chatlet Olivier Duhamel,evelyne Pisier, Dictionnaire des oeuvres politiques, P.U.F.
- Jean Marie Domenach, Approche de la Modernité ed, Marketing, Paris 1982.
- La Lande Vocabulaire technique et critique de la philosophie P.U.F, 1991
- Gilles Kepel, Le prophète et le pharaon, Les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine,-
- Emmanuel Todd, L'invention de l'Europe, ed. Seuil, Paris 1990.
- Alain Tourainne, Critique de la modernité.Paris, La découvete, 1984.
- UNESCO, La tolérance aujourd'hulDocument de travail pour le XIX congrés mondial de philosophie, (Moscou,22-28 aout 1993).
- Walter Laqueur (et Bary Rubin) Antologie des droits de l'homme, Nouveaux horizons, 1989.-
- Abdessalam Yassine, Islamiser la modernité, Alofok impressions, 1998

الإسلام السياسي والحداثة

يضم هذا الكتاب مقالات تنشغل بشكل عام بالإسلام السياسي من حيث مساره التاريخي وبداياته وانعطافاته وقضاياه. ونمط ثقافته السياسية بما تتضمنه من مواقف و اتجاهات تقييمية حول الديموقراطية والمشاركة السياسية والتعددية والحداثة والعلمانية وحقوق الإنسان والمسألة النسائية و مسألة الهوية والتعدد اللغوي والثقافي، سواء في المشرق العربي أو في المغرب.

وقد اهتم المؤرخون والباحثون في السنوات الأخيرة بظاهرة الإسلام السياسي أو ما يعرف بالحركات الإسلامية من زوايا متعددة، وهذه الدراسات إذ تنطلق من الوعي بتعدد الخطابات والمقاربات حول الإسلام السياسي، يحيط بموضوعاته وإشكالاته من إلتباسات... بدءا من التسمية ذاتها التي لا تلاقي إجماعا أواستحسانا لدى بعضهم ممن يقترح كبديل لتسمية "الإسلام السياسي" مصطلح "الحركات الإسلامية". أو "الإسلاميين" أو "الحركات الأصولية". أما الاستعمالات الأكثر تداولا لدى الباحثين الأجانب فنجد تسميات مثل : ISLAMISME. FONDAMENTALISME ومنهما يشتق تعبيري ISLAMISTE, FONDAMENTALISTE .

و أملنا أن يكون هذا الكتاب مساهمة لتسليط الضوء على جوانب من الثقافة السياسية لحركات الإسلام السياسي ونخبها بأسئلتها وقضاياها الأساسية ومواقفها من الحداثة والديمقراطية وتحرر المرأة. وكذا المسارات والإنعطافات التي عرفها تاريخ هذه الحركات منذ البدايات. لأن هذه الحركات ودعاتها أصبح لها حضور مكثف في المجتمعات العربية في المغرب والمشرق ولها تأثيرها على شرائح عريضة لما تقوم به من دور تحميسي و تعبوي بخطاباتها الشعبوية وكتاباتها وإعلامها وصحفها واختياراتها السياسية والتنظيمية. ولما ترفعه من شعارات حول الهوية والخصوصية والمرجعية الدينية. التي تضعها في تعارض مع الكونية والحداثة.



لوحة فنية : Kljno 1972

ISBN 9981-25-181-X

